

دوفصل نامه علمی - ترویجی

معرفت اخلاق

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دوفصل نامه «معرفت اخلاقی» به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۱۰۸/الف مورخ ۱۳۹۰/۹/۲۳ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۵ حائز رتبه «علمی - ترویجی» گردید.

مدیر مسئول

محمود فتحعلی

سر دبیر

هادی حسین خانی

مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

صفحه‌آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

محسن جواد

استاد دانشگاه قم

محمد سعیدی مهر

استاد دانشگاه تربیت مدرس

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود فتحعلی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد واعظی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم،

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.irr

اهداف و رویکرد نشریه معرفت اخلاقی

معرفت اخلاقی، نشریه‌ای علمی - ترویجی در حوزه اخلاق است که به صورت دو فصل نامه و برای نیل به اهداف زیر انتشار می‌یابد:

۱. معرفی بنیان‌های معرفتی اخلاق اسلامی؛
۲. بررسی و نقد نظریه‌ها و اندیشه‌ها در حوزه اخلاق؛
۳. اصلاح و بازسازی نظریه‌های اخلاقی با رویکرد تهذیبی؛
۴. ارائه تبیین‌های اخلاقی از مسائل و آسیب‌های فردی و اجتماعی با رویکردهای اسلامی؛
۵. ارائه تفسیرها و تبیین‌های اخلاقی از آموزه‌های اسلام؛
۶. روش‌شناسی استنباط احکام و نظریه‌های اخلاقی از منابع اسلامی؛
۷. احیای میراث اخلاقی اندیشمندان مسلمان؛
۸. تبیین کاستی‌های موجود در مطالعات اخلاقی و تلاش در جهت یافتن راه کارهای مناسب.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال فرمایید.

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۵۰,۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۵۰۰,۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شاعری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌ی بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 ۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

قلمرو فقه و اخلاق / ۷

کرامت محمدجواد مهاجرانی / محمود فتحعلی

عوامل و موانع بینشی توکل در اخلاق اسلامی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی / ۲۱

قاسم عباسی فیروزجا / کرامت هادی حسینخانی نائینی

آثار و مفاصد گرایش به دنیای مذموم و راهکارهای دوری از آن با تأکید بر دیدگاه ... / ۳۹

محمد پیمان / کرامت سیدمحمدرضا موسوی نسب

تبیین سازه «شجاعت» براساس منابع اسلامی / ۵۱

مصطفی خوشخرام رودم‌عجنی

بررسی ارزش‌های اخلاقی در محتوای کتاب‌های درسی «عربی» متوسطه اول ... / ۶۵

کرامت امیراحمد عظیمی / محمد مزیدی

نقد ادله اخلاقی دانشمندان غربی در توجیه سقط جنین در بارداری ناشی از تجاوز به عنف ... / ۷۹

حبیب‌الله شمس‌الدینی

تأثیر مداومت در عبادت بر پالایش رذایل اخلاقی / ۹۵

حسین جماعتی

نمایه‌های مقالات و پدیدآورندگان سال سیزدهم (شماره‌های ۳۱-۳۲) / ۱۱۱

Abstracts / ۱۱۹

قلمرو فقه و اخلاق

محمد جواد مهاجرانی / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mohajeranimohammadjavad644@gmail.com

orcid.org/0000-0003-1705-6206

mafathali@gmail.com

محمود فتحعلی / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۳۰

چکیده

شناخت دقیق مرزهای هر علم از جمله مبانی مهم ساخت یک نظام هماهنگ و استنباطی دقیق در حیطه علوم انسانی است. اشتراکات فقه و اخلاق در ناحیه موضوع و محمول و قرابت زیاد آنها در منابع و روش‌ها نیازمند تبیین بیشتر حدود این دو علم است. مسئله این است که ما چگونه می‌توانیم گزاره‌های فقهی را از گزاره‌های اخلاقی بازشناسی کنیم؟ تا این مسئله حل نگردد و قلمرو هریک از آنها روشن نشود، استنباطات فقهی و اخلاقی قادر به تعیین یک نظام جامع نخواهند بود و باید منتظر رویکردهای افراطی و تفریطی در این دو حوزه باشیم. گروهی سخن از حذف فقه برای حفظ اخلاق می‌گویند و برخی روش فقهی خود را به مثابه تنها روش معتبر تلقی می‌کنند. این تحقیق به هدف تعیین قلمرو دانش‌های فقه و اخلاق انجام شده است. روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و روش تحقیق تبیینی - تحلیلی است. نتیجه اینکه علم فقه به رعایت حدود می‌خواند، و اخلاق به کمالات روحی و معنوی دعوت می‌کند. فقه به سبب کارکرد خاص خود، عموماً به مصالح نوعی و منابع نقلی نظر می‌نماید، ولی علم اخلاق با توجه به استقلال ثبوتی خود، به تعداد مراتب ممکن، حکم اخلاقی صادر می‌کند. غایت یکی از نقاط مهمی است که تمایز این دو علم را روشن‌تر می‌کند.

کلیدواژه‌ها: فقه، اخلاق، غایت، ارزش، قلمرو.

مقدمه

هنگام تلاوت کتاب الهی، گاه یکی از سؤالاتی که ذهن جست‌وجوگر را به خود مشغول می‌کند این است که آیه‌ای که در حال قرائت آن هستیم، به حکمی فقهی اشاره دارد یا درصدد ارائه حکمی اخلاقی است؟ به آیات ذیل توجه کنید:

- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم: ۶)؛
- «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (نحل: ۹۰)؛
- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ» (حجرات: ۲)؛
- «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (توبه: ۱۲۲)؛
- «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (مائده: ۸)؛
- «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا» (انفال: ۷۲)؛
- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (جمعه: ۹)؛
- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نور: ۲۷)؛

کدام‌یک از این آیات در دسته «آیات الاحکام» و کدام‌یک در دسته «آیات الاخلاق» قرار می‌گیرد؟ اساساً ملاک فقهی و اخلاقی بودن گزاره‌های دینی چیست؟ آیا می‌توان گزاره‌های اخلاقی را اموری صرفاً عقلی دانست و احکام شرعی را از سنخ امور توقیفی و تعبدی به‌شمار آورد؟ مولوی و ارشادی بودن احکام چطور؟ آیا می‌توان این معیار را در تفکیک گزاره‌ها، سنجه کارآمدتری تلقی کرد؟ این نمونه سؤالات اهمیت سه نکته اساسی را بر ما نمایان می‌کند:

۱. اشتراکات فقه و اخلاق در ناحیه موضوع و محمول، مبانی، منابع، مسائل و حتی روش‌ها و اهداف به قدری زیاد است که در وهله اول برای تمییز آنها دچار ابهام و سردرگمی می‌شویم.
۲. درک فقهی یا اخلاقی بودن یک گزاره مبتنی بر شناخت حدّ و مرز این دو دانش است. آمیختگی عمیق این دو حوزه معرفتی به معنای نفی قلمرو آنها نیست. علاوه بر این، تجربه نشان داده که بخشی از اختلافات در حوزه مسائل علمی ناشی از عدم تمایز در مبادی تصوری علوم است.
۳. با وجود اینکه در علوم اسلامی تمایز فقهی یا اخلاقی بودن یک مسئله به‌مثابه قاعده کلی پذیرفتنی است، ولی نگرش‌های فقهی متفاوت نشان داده است تطبیق این قانون عام بر مصادیق آن محل اختلاف است. تا زمانی که حدود و ثغور علوم به دقت تبیین نگردد هماهنگی بین علوم و پیشگیری از تعارضات احتمالی ممکن نخواهد بود؛ چنان‌که برخی امروز به بهانه حفظ اخلاق به دنبال حذف فقه‌اند.

شناخت ماهیت فقه و اخلاق

فقه و اخلاق از جمله علوم عملی و ارزشی‌اند که باید و نبایدهای رفتاری را تعیین می‌کنند و به دنبال تأمین سعادت انسان در مقیاس فردی و اجتماعی هستند. گستره آنها منحصر به روابط فردی هم نیست و وظیفه انسان را در برابر خداوند، طبیعت و سایر انسان‌ها مشخص کرده، برای هریک احکام و ویژه‌ای صادر می‌کنند. در هر دو علم به رفتارهای جوارحی و جوانحی - هرچند از منظری متفاوت - توجه می‌شود.

«استنباط و اجتهاد» به معنای مصطلح آن، همچنان که رمز قوت فقه است، می‌تواند ضامن توفیق اخلاق اسلامی بوده، موجب انضباط بهتر در اخلاق گردد. البته از اخلاق به «دانشی برون‌دینی» - و نه لزوماً ضددینی - هم می‌توان تعبیر کرد. ولی با وجود اعتقاد به واقع‌گرایی و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری، باید تصریح کنیم که فقه دایرمدار ادله شرعی و تشریعی شارع است و هر حکم شرعی نیازمند دلیلی است که به لحاظ صدور و دلالت، باید به یکی از منابع استنباط مستند باشد. علم فقه به دنبال وظیفه‌شناسی است، نه صرفاً کشف واقع و حقیقت، هرچند کشف این وظیفه توسط مجتهد منطبق بر واقع باشد. البته فقه مطلوب فقهی است که این انطباق را داشته باشد. بدین‌روی، یکی از محققان حاضر معتقد است:

در مقام تحقق، تأکید فقه بیشتر به رفع تکلیف و حدود آن است، و تأکید اخلاق بیشتر به سازندگی انسان و رشد و کمال اوست؛ ولی در مقام بایسته چنین نیست (هدایتی، ۱۳۹۵، ص ۷۱).

بنابراین قلمرو و جایگاه فقه و اخلاق متوقف بر ماهیت‌شناسی گزاره‌های حاکی از این دو علم است. فقه طبق تعریف مشهور «العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصیلیه» (عاملی، ۱۳۹۰، ص ۲۶) و علم اخلاق هم دانشی است که صفات نفسانی خوب و بد و اعمال و رفتار اختیاری متناسب با آنها را معرفی کرده، شیوه تحصیل آنها را بیان می‌کند (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۴۸).

موضوع فقه و اخلاق

در گزاره‌های فقهی، موضوع که از آن به «متعلق حکم» تعبیر می‌شود، «فعل مکلف» است (البته «فعل» قیدی غالبی است و بر قول مکلف هم اطلاق می‌گردد). این عنوان عام شامل موضوعات عرفی و مستنبط، توقیفی، غیرتوقیفی و مانند آن می‌شود. به عبارت دیگر، برخی موضوعات مانند «معاطات» تأسیسی نبوده، شارع با همان دیدگاه عرف موافقت کرده است. اما عنوان «مسافر»، تعریف «غنا» و موضوعات دیگری که شناخت آن با استنباط شرعی امکان‌پذیر است، واگذاری آنها به‌طور کلی به عرف، برای شناخت موضوع صحیح نیست.

علاوه بر این، عمل مکلف تنها محدود به افعال جوارحی نبوده، افعال جوانحی، مانند نیت در نمازهای یومیه را هم شامل می‌شود. با توجه به تقسیم احکام شرعی (محمولات فقهی) به احکام «تکلیفی» و «وضعی» و اینکه متعلق احکام وضعی مستقیماً فعل مکلف نیست، بلکه موضوعات خارجی است، دقیق‌تر آن است که از تعریفی که شهید سیدمصطفی خمینی برای موضوع شرعی آورده (فعل الانسان او ما یؤدی الیه) استفاده کنیم (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۲).

اما موضوع علم اخلاق عبارت است از: «صفات اکتسابی انسان و رفتارهای اختیاری متناسب با آن»، و با توجه به رابطه دوسویه اعمال و ملکات و صفات نفسانی، اخلاق را نمی‌توان منحصر در ملکات نفسانی دانست. *آیت‌الله مصباح یزدی* می‌نویسد: «موضوع اخلاق موضوع وسیعی است که شامل ملکات و حالات نفسانی و افعالی می‌شود که رنگ ارزشی داشته باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴۱). طبیعتاً آنچه در اخلاق اهمیت دارد و محور و مجوز ورود به موضوعات اخلاقی را می‌یابد «افعال اختیاری - ارزشی» است، درحالی‌که فقه اعم از رفتارهای اختیاری و غیراختیاری است.

محمول فقه و اخلاق

محمولات فقهی همان احکام شرعی هستند.

المراد بالاحکام ما اقتضاه الخطاب وجوداً او عدماً - مانعین من النقیض او لا - او تخییراً و هی الوجوب و الحرمة و الندب و الکراهة و الاباحة... (ر.ک: شهید اول، ۱۳۸۳، ج ۱).

این دسته مشتمل بر احکام تکلیفی و وضعی می‌شوند. «خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید، فضیلت، رذیلت، وظیفه»، و مسئولیت از جمله محمول‌های اخلاقی هستند.

بنابراین به‌طور عام، مفاد محمولات در گزاره‌های فقهی و اخلاقی جواز بالمعنی الاعم و یا لزوم (فعل یا ترک) است؛ اما مبدأ و مقصد آنها با یکدیگر متفاوت است. لزوماً میان جواز و لزوم فقه و اخلاق تلازمی وجود ندارد. برای مثال، طلاق دادن زن توسط شوهر بدون اینکه عذر مقبولی وجود داشته باشد، از نظر فقهی مجاز است، ولی به لحاظ اخلاقی ممنوع به حساب می‌آید (ر.ک: احمدپور، ۱۳۹۲، ص ۵۳).

روش فقه و اخلاق

الف. روش علم فقه

فقیه برای استنباط حکم شرعی، از منابع چهارگانه فقهی (قرآن، سنت، اجماع و عقل) بهره می‌برد؛ ولی کم و کیف استفاده از این منابع به روش فقهی و رویکرد او به هر یک از این منابع وابسته است. از این‌رو هسته مرکزی و منشأ شکل‌گیری مکاتب فقهی را باید در روش فقیهان جست‌وجو کرد.

«نقل‌گرایی» و «عقل‌گرایی» دو مکتب فقهی «اخباری» و «اصولی» را پدید آورد. بی‌شک حفظ احادیث معصومان علیهم‌السلام توسط اخباری‌ها، دغدغه اولیه در دوران غیبت کبرا و قرون سه و چهار بوده و جمع‌آوری کتب روایی توسط عالمان شیعی به همین علت بوده است. ولی اکتفا به تدوین روایات و بی‌توجهی به علل و فلسفه احکام، و تأثیر زمان و مکان، تبیین و تحلیل عقلی را کمرنگ کرده و به‌طور خلاصه جمود بر نص را تقویت نموده است.

شیخ مفید و سید مرتضی را باید از پیشگامان اصولی و مبارزان با تفکر اخباری دانست. سید مرتضی در تخطئه تفکر اخباریان می‌گوید:

کتب شیعه و نیز مخالفانش از احادیثی انباشته شده است که همه نوع خطا و گفته ناحق در آن وجود دارد. بدین ترتیب ناگزیر باید هر حدیثی را ابتدا با مقایسه با عقل و سپس - اگر با عقل تعارض نداشت - با سندی معتبر، همانند قرآن مورد سنجش انتقادی قرار داد (مادلونگ، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱).

شیخ الطائفه طوسی در ادامه با تألیف کتاب **العمده**، اجتهاد و استنباط احکام شرعی از اصول کلی را مدوّن ساخت. ابن‌دریس حلی هم با به‌کارگیری فراوان استدلال عقلی و تضعیف عمل به خبر واحد، در نقد اخباری‌ها کوشید. البته در قرن یازدهم با ظهور احیاگر اخباریگری محمدامین استرآبادی و نگارش کتاب **الفوائد المدنیة فی الرد علی القائل بالاجتهاد و التقليد فی الاحکام الالهیه**، دوباره تفکر اخباری دوباره اوج گرفت. در نهایت باید به تلاش‌ها و مبارزات علمی و عملی علامه وحید بهبهانی و شیخ مرتضی‌انصاری در احیای مکتب اصولی اشاره کنیم؛ مکتبی که همچنان در حوزه‌های علمیه شیعه رواج دارد.

ب. روش اصولیان در استنباط فقهی

با وجود منابع متعدد برای علم فقه، اما اختلافی در این نیست که عمده منبع فقه «نقل» است. سایر منابع فقهی هم عمدتاً در خدمت تحلیل نقل و ابزار فهم آن قرار دارد. عقل هم گرچه منبع مستقلى در فقه به‌شمار می‌رود، ولی عموماً در روش فقهی رایج و موجود در کنار سایر منابع، وزن چندانی ندارد و رهاورد آن به چند گزاره کلی مانند «العدل حسن» و «الظلم قبیح» تقلیل یافته است.

آیت‌الله جوادی آملی در این‌باره می‌نویسد:

أَنَّ الفقه حکمة عملیة تعتمد علی النقل - و إن کان للعقل سهم وافر أيضاً - إلا أنَّ تأثيره إنما هو فی حوزة النقل فقط، و أما العقل الصراح القائم بنفسه بحيث لا تستند الی مقدمة نقلیة أصلاً فانما فی العلوم العقلیة کالفلسفة الالهیة و العلم الریاضی... فأساس الفقه هو النقل و الاعتماد علیه و الاستناد إلیه و الاستنباط منه» (جوادی آملی، ۱۳۹۸، الجزء الثانی، ص ۱۸).

طبیعتاً وقتی سخن از روش در فقه اسلامی مطرح می‌شود، توجه ذهن به روش استنباط و علم اصول فقه معطوف می‌گردد. درباره روش کلی استنباط و شیوه مطلوب جمع‌آوری و پردازش اطلاعات از منابع فقهی، در میان اصولیان اختلاف‌نظر وجود دارد. عرف، سیره عقلا، سنت (قول و فعل و تقریر معصوم)، شهرت، ادله عقلی، استفاده از قواعد فقهی و حتی بررسی فتاوای مشهور اهل سنت - همگی اینها - عناصری هستند که میزان بهره‌برداری فقیه از آنها به اتخاذ مینا در هریک از آنها بستگی دارد.

برای نمونه برخی «شهرت» را جبران‌کننده ضعف سندی روایت می‌دانند، و بعکس برخی اساساً شهرت فتوایی را ملاک مناسبی برای استنباط نمی‌شمارند. همچنین در پذیرش مضمون یا دلالت یک خبر، برخی وثاقت راوی را ملاک اصلی قرار می‌دهند و دیگران بر وثاقت صدور (قرائن بیرونی و تشکیل خانواده حدیث) از معصوم تکیه می‌کنند؛ مثلاً، در خصوص روش استنباطی **آیت‌الله بروجرودی**، معروف است که ایشان روایات ائمه علیهم‌السلام را به‌منزله تعلیقه بر فتاوای مشهور علمای اهل سنت در زمان خودش می‌دانست و در نتیجه، فهم روایات را منوط به فتاوای اهل سنت می‌دید.

در این میان، توجه به غایات دین و شریعت، همچنین علل و فلسفه احکام در ضمن رعایت قواعد استنباطی دیگر، رویکرد نسبتاً جدیدی در فقه ایجاد کرده است که می‌توان از آن به دیدگاه «مقاصدی، انضمامی، مجموعی و سیستمی» تعبیر کرد. البته استفاده از این روش در میان فقهای شیعه مصادیقی جزئی دارد.

جمع‌بندی بحث روش فقه

با توجه به سخنان مزبور، دو رویکرد کلی در روش فقهی قابل استخراج است:

۱. نقل‌گرایی یا عقل‌گرایی؛

۲. جزءمحوری یا کلان‌نگری.

از مطالب گذشته چنین برداشت می‌شود که با وجود اتفاق فقها بر استفاده از نقل، رویکرد ایشان به عقل در استنباط ادله نقلی متفاوت است. به نظر می‌رسد توجه به رویکرد عقلی مادام که به موارد ممنوع، مانند قیاس و استحسانات ظنی منتهی نگردد، نه‌تنها منافاتی با اجتهاد ندارد، بلکه مؤید آن است.

ج. روش علم اخلاق

برخلاف روش‌شناسی در علم فقه که بسیار دقیق و منضبط است، به‌گونه‌ای که غیر از افراد متخصص و مجتهد، دیگران نمی‌توانند درباره آن سخن بگویند؛ اما درباره اخلاق، علما به شیوه‌های گوناگون، از نقل و عقل و فطرت و مانند آن بحث کرده‌اند. حتی خود فقیهان هم که وارد این عرصه می‌شوند، دقت‌های فقهی را ندارند. در این خصوص، ریشه‌های تاریخی و یونانی این علم بسیار اثرگذار است.

براساس آنچه تا کنون تبیین گردید، فقه مبتنی بر وحی الهی است، اما ارزش‌ها و مبادی اخلاق، هم به وحی الهی متکی است و هم به فطرت پاک و گوهر انسانی آدمیان، تا آنجا که برخی اخلاق را از آن طبیعت بشر می‌دانند (رک: مغنیه و غیری، ۱۳۸۷، ص ۱۵).

البته *آیت‌الله سبحانی* در نقد دیدگاهی که آراء محموده و مشهوره را به یک سلسله امور ظنی نزد عقلا تفسیر کرده است، می‌نویسد:

شمارش حسن و قبح عقلی از قضایای غیریقینی و - به اصطلاح - «آراء محموده و صلاحیات تأدیبیه» اشتباهی است که دامن این بزرگان را گرفته است، در حالی که این قضایا جزو قضایای یقینی و بدیهی و - به اصطلاح - «قضایای خودمعیار» حکمت عملی است. حکم به حسن عدل و قبح ظلم، سرچشمه‌ای فطری دارد و از مسائل وجدانی است که نه‌تنها خود بدیهی است، بلکه بدهات آن هم بدیهی و نمودار است (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۶۵).

بنا بر مباحثی که تا کنون گذشت، مقصود ما از «اخلاق» معنای اسلامی آن است؛ اخلاقی که عقل را هم در کنار نقل مدنظر خود قرار دهد؛ همان‌گونه که برخی علما به این منابع هم توجه داشته‌اند.

آیت‌الله مددی به‌طور خلاصه در مقایسه روش فقه و اخلاق معتقد است:

فقه مبتنی بر وحی است و سعی می‌کند مکتب هماهنگ و منسجمی از وحی ارائه دهد. مبنای علمی و پشتوانه فکری در فقه مطابق با «مدرسه الوحی» و - به قول عرب‌ها - «مدرسة السماع» است، و اگر بنا باشد در جایی - به قول آقاییان - به دلیل چهارم، یعنی «عقل» اعتماد کنند، در آن دایره‌ای است که بتوانند از آن شرع را دریابوند، و

این طور نیست که به طور مستقل به آن استناد شود؛ لکن اخلاق به طور کلی برنامه‌اش بر استقلال عقل است. در اخلاق بیشتر، برانگیختن همان «دفائن العقول» در تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام مورد نظر است: «و یشروا لهم دفائن العقول» که انبیا آمده‌اند آن پنهانی‌های عقل را برانگیزانند و رو بیاورند (هدایتی، ۱۳۹۵، ص ۲۹۸).

هدف فقه و اخلاق

هرچند هدف در میان سایر مؤلفه‌ها از تأثیر بیشتری در تعیین تمایز فقه و اخلاق برخوردار است، اما با توجه به اینکه موضوع و محمول و روش در تعیین ماهیت فقه و اخلاق مقدم هستند، ابتدا به آنها پرداختیم.

همان گونه که در بحث‌های کلامی برای مشخص کردن مسئله قلمرو دین، توجه به غایات و اهداف دین اهمیت اساسی دارد، در بحث حاضر هم که به دنبال تعیین مرزهای فقه و اخلاق و در نهایت قلمرو این دو هستیم، اهداف تأثیر بسزایی دارند. طبیعت زندگی آدمی اقتضا می‌کند علاوه بر رشد کمالات انسانی، برای تنظیم روابط فردی و اجتماعی به قوانین عمومی تن دهیم. این قوانین و وظایف عملی - دست کم - وظایف شرعی انسان را برای رسیدن به کمال تعیین می‌کنند.

به صورت خلاصه، غایت گزاره‌های فقهی کشف تکالیفی است که خداوند بندگان را برای رسیدن به اهداف دنیوی و اخروی، مأمور به انجام آنها کرده است. فقیه در مسیر استنباط، هدفش آن است که حکم افعال بندگان را از لحاظ استحقاق ثواب و عقابی که دارد، کشف کند. البته این به معنای عدم واقع‌گرایی احکام فقهی نیست. همان گونه که گذشت، تبعیت احکام از مصالح واقعی و نفس‌الامری در نگاه عدلیه، امری مسلم است و نظام تشریع تابع تکوین و فعلی از افعال آن است، ولی مقتضای مسائل فقهی و حقوقی آن است که طوری تنظیم گردند که پاسخگوی مصالح غالبی جامعه باشند. این مصالح نوعی گاهی ممکن است مصالح شخصی افراد را نقض کنند. آیت‌الله خوئی می‌نویسد:

إن الأحكام و إن كانت تابعة للمصالح و المفساد إلا أنه تكفي المصلحة النوعية و لا تعتبر وجود المصلحة الشخصية دائماً (خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۹۲).

اما غایت بایدها و نیایدهای اخلاق کشف هر چیزی است که استحقاق مدح و ذم عقلی دارد. شهید صدر معتقد است: گزاره‌های فقهی دارای اعتبار شرعی از سوی شارع هستند و فقیه تنها این جعل شرعی را کشف می‌کند؛ ولی گزاره‌های اخلاقی جعل و اعتبار شرعی ندارند و تنها رابطه تکوینی یک فعل با کمال آن را بیان می‌کنند (ر.ک: صدر، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷). بنابراین حتی اگر از منبع مشترکی (مانند دلیل نقلی) در فقه و اخلاق استفاده شود، این دو علم از دو منظر و انگیزه متفاوت به گزاره‌های دینی می‌نگرند.

غایت در مکاتب اخلاقی

اساسی‌ترین عنصری که موجب تمایز مکاتب و نحله‌های اخلاقی می‌گردد، غایتی است که هر مکتب با توجه به جهان‌بینی خاص خود به دنبال آن است. مکاتب اخلاقی غایتگرا براساس مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی خود، هریک هدفی را غایت اخلاق تلقی کرده‌اند. لذت، سود، قدرت، رفاه، و کمال غایتی هستند که به عنوان معیار ارزش‌های اخلاقی از سوی این مکاتب معرفی می‌گردند.

در مکتب اخلاقی اسلام، کمال حقیقی انسان قرب به ذات الهی و تشبیه به صفات ربوبی معرفی شده است: «وَفِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ: «يَا بَنَ آدَمَ! اَنَا عِنِّي لَا أَفْتَقِرُ، اَطْعِنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلْكَ غَنِيًّا لَا تَفْتَقِرُ. يَا بَنَ آدَمَ! اَنَا حَيٌّ لَا أَمُوتُ، اَطْعِنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلْكَ حَيًّا لَا تَمُوتُ. يَا بَنَ آدَمَ! اَنَا أَقُولُ لِلشَّيْءِ: كُنْ فَيَكُونُ، اَطْعِنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلْكَ تَقُولُ: لِلشَّيْءِ: كُنْ فَيَكُونُ» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۹۰، ص ۳۷۶).

پذیرش غایت‌گرایی تا وقتی مبتنی بر هدفی واقعی نباشد، از توجیه مناسبی برخوردار نخواهد بود. بدین‌روی، در ادامه، واقع‌گرایی گزاره‌های اخلاقی را از منظر آیت‌الله مصباح یزدی توضیح می‌دهیم:

تبیین واقعی بودن گزاره‌های اخلاقی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی

«غایت‌مندی» و «واقع‌گرایی» دو مؤلفه اساسی اخلاق اسلامی هستند. در اینجا واقعی بودن گزاره‌های اخلاقی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی تبیین می‌شوند:

۱. تمام بایدهای اخلاقی ناظر به ضرورتی هستند که میان افعال اختیاری و آثار آن برقرار است. در نتیجه، بایدها مترتب بر هسته‌های واقعی‌اند.

۲. هرگاه فعلی را با هدف مطلوب آن از حیث مطلوبیتش در نظر بگیریم، مفهوم «ارزش» از آن انتزاع می‌شود.

۳. اخلاقی بودن یک فعل منوط به سه شرط است:

الف. اختیاری باشد؛ ب. حسن فعلی داشته باشد؛ ج. دارای حسن فاعلی نیز باشد؛ یعنی فقط به انگیزه رسیدن به قرب الهی صورت پذیرد.

به صورت خلاصه، از نظر ایشان ارزشمند بودن یک فعل اخلاقی بستگی به میزان کمال و قربی دارد که در سایه انجام آن، فعل محقق می‌شود؛ یعنی هر کاری که موجب تقرب بیشتری به سوی خدا شود و مرتبه‌عالی‌تری از قرب را برای انسان به‌دست آورد، به همان میزان ارزش اخلاقی بیشتری خواهد داشت (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۰).

به عقیده ایشان، فعل اخلاقی با کمال متناسب خویش، رابطه‌ای ضروری (علّی - معلولی) دارد، به‌گونه‌ای که برای رسیدن به کمال خاص آن، انجام فعل اخلاقی ضرورت می‌یابد. بنابراین مقصود از خوب و بد ارزشی هم - به‌مثابه محمول گزاره‌های اخلاقی - خوشایند و بدایند آدمی نیست، بلکه وصف و اثری واقعی است که بر انجام فعل اخلاقی مترتب می‌گردد.

البته از لوازم پذیرش حسن و قبح ذاتی و عقلی، این است که - دست‌کم - برخی از مصادیق فعل اخلاقی را می‌توان بدون ملاحظه وجود خداوند پذیرفت و مطابق عقل آدمی بر آن حکم کرد. ایشان خود در جایی می‌نویسد: براساس تحلیلی که ما ارائه دادیم و گزاره‌های اخلاقی را حاکی از روابط واقعی میان افعال اختیاری انسان و کمال نهایی آدمی دانستیم، اخلاق متوقف بر دین نیست؛ یعنی در اصل این نظریه هیچ اعتقادی اخذ نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۲).

شهید مطهری در این‌باره می‌نویسد:

برای حسن فاعلی ضرورت ندارد که حتماً قصد تقرب به خداوند در کار باشد. اگر کسی عمل خیری را به انگیزه وجدان و به خاطر عطف و رحمتی که بر قلبش مستولی است انجام دهد، کافی است که عمل او حسن فاعلی

پیدا کند. به عبارت دیگر انگیزه انسان دوستی برای حسن فاعلی کافی است؛ همین که انگیزه انسان «خود» نباشد کافی است، اعم از اینکه انگیزه خدا باشد یا انسانیت... (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۳۰۷).

البته ایشان وجود این گونه رفتارها را ناشی از فطرت الهی و سالم انسان‌ها می‌داند که هرچند در زبان احياناً مخالفت کنند، اما در عمق جان‌شان بدان معتقدند. برخی از روایات هم حاکی از آن است که بعضی اعمال صالح به صرف انگیزه‌های انسانی و بدون نیتی الهی دارای حداقلی از پاداش اخروی است.

نتیجه اینکه بایدها و نبایدهای اخلاقی از پشتوانه‌ای واقعی برخوردار است. علاوه بر آن، اگرچه مراتب بالایی اخلاق بدون توجه به کمالات الهی و قصد تقرب به آن ممکن نیست، ولی انحصار ارزش اخلاقی به آن هم مقبول نیست (در بخش بعدی با تفصیل بیشتری به این موضوع می‌پردازیم).

رابطه دین و اخلاق

نظریات متفاوتی درباره نسبت دین و اخلاق مطرح گردیده است. سه دیدگاه کلی در این زمینه عبارتند از: «اتحاد»، «تباين» و «تعامل» (ر.ک: عالمی، ۱۳۸۹). دیدگاه سوم بر آن است که وابستگی مطلق دین به اخلاق و اخلاق به دین را نمی‌توان پذیرفت، بلکه هم دین در اخلاق اثرگذار است و هم اخلاق در دین؛ یعنی یک رابطه دوسویه، تعاملی و تعاضدی میان آنها برقرار است.

استقلال ثبوتی اخلاق

با توجه به دیدگاه عدلیه در مسئله حسن و قبح ذاتی و عقلی، و اندیشه واقع‌گرایی - که توضیح آن گذشت - مسلم است که اخلاق در مقام ثبوت، مستقل از دین است، هرچند در ناحیه اثبات نمی‌توان چنین حکم کلی را ادعا کرد. محقق طوسی در *تجريد الاعتقاد* می‌نویسد: «و لا تتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً».

علامه حلی در توضیح این عبارت می‌نویسد: اگر حسن و قبح از راه شرع و دین ثابت شود، در آن صورت نه حسن و قبح شرعی ثابت می‌شود و نه عقلی؛ زیرا اگر - مثلاً - دروغ گفتن قبح عقلی نداشته باشد و - به فرض - پیغمبری خبر دهد که دروغ قبیح است، از او نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا شاید دروغ بگوید و فرض هم این است که دروغ گفتن فی حد ذاته قبیح نیست. نیز اگر از حسن چیزی خبر دهد نیز اطمینان به حسن پیدا نمی‌شود؛ زیرا فرض این است که دروغ گفتن رواست؛ چراکه خلاف حکمت بر خدا قبیح نیست! (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰۳).

بنابراین اگر اخلاق از دین استنتاج گردد، درباره برخی افعال به مشکل منطقی «دور» گرفتار می‌شویم؛ مثلاً اگر گفته شود: «آزار حیوانات بد است»، خواهیم پرسید: چرا بد است؟ پاسخ طبیعتاً این خواهد بود که «خداوند از این عمل نهی فرموده است». دوباره می‌پرسیم: از کجا می‌دانید خداوند از این کار نهی فرموده است؟ پاسخ این است که پیامبر چنین فرموده‌اند. اما سؤال این مرتبه متوجه سخن پیامبر می‌شود: از کجا معلوم که ایشان در سخنش صادق باشد؟ پاسخ این است که خداوند پیامبر را به راستگویی امر و از دروغ نهی کرده است. سؤال بعدی این است که چرا خداوند به راستگویی امر و از دروغگویی نهی کرده است؟ ...

همان گونه که پیداست، در نهایت باید این پاسخ را بدهیم: «چون راستگویی به خودی خود، خوب است و دروغ و ظلم به حیوانات ذاتاً بد است»، و برای جلوگیری از مشکل دور باید بپذیریم که برخی از مصادیق اخلاقی مستقل از دین حسن و قبح دارند.

نتیجه: هر حکمی از دین درباره خوب و بد بودن اعمال صورت می گیرد با توجه به مصلحت و مفسده واقعی و نفس الامری آنهاست. بنابراین حسن و قبح قابل جعل و اعتبار نیست و از یک رابطه سبب و مسببی بین فعل و نتیجه آن خبر می دهد.

همگی افعال مطابق حسن و قبح ذاتی شان و میزان تأثیرگذاری در رسیدن به اهداف کمالی خود، ارزیابی می شوند و مأمور و منهی الهی قرار می گیرند. خداوند حکیم هر فعلی را به میزان تأثیری که در صعود و سقوط نسبت به کمالات وجودی والای انسان دارد، درجه بندی کرده و براساس آن تشریع را سامان بخشیده است.

تعامل اثباتی اخلاق

متکلمان از مقام «ثبوت» با عنوان «حسن و قبح ذاتی» و از مقام «اثبات» و کشف گزاره های اخلاقی به «حسن و قبح عقلی» تعبیر کرده اند. به نظر می رسد شناخت اصول اساسی اخلاق و قواعد عام و کلی آن و بعضی از موارد جزئی و مصداقی اخلاق، مستقل از دین است. آشنایی از این قواعد به مدد عقل، فطرت و وجدان آدمی امکان پذیر است (عالمی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۶).

همان گونه که در پذیرش اصل دین محتاج برخی اصول اخلاقی هستیم و تا زمانی که صحت آنها تأیید نگردد، یقین به مدعیات دینی هم ممکن نیست، اصولی همچون «خوبی عدالت، انصاف، حسن ظن، احسان، سخاوت، کرامت و بدی ظلم و کینه و دروغ و ریا و قتل بی گناه» هم بدون ملاحظه آداب دینی مورد تصدیق و شناخت انسان هاست. شاهد بر این ایده تعلیم مشترک ادیان الهی و غیرالهی است. ده فرمان یهود، تعلیم مسیح، قوانین هندو، احکام پنج گانه بودا و آیات اخلاقی قرآن در اسلام وجود این قواعد مشترک اخلاقی را تأیید می کنند.

البته ناگفته پیداست برای اینکه این اصول و قواعد به مرحله عمل و اجرا برسند و با جزئیات متناسب با کمال نهایی انسان مطابقت پیدا کنند، نیازمند آگاهی همه جانبه از شرایط و موانع تأثیرگذاری افعال در رسیدن به اهداف کمالی و نهایی انسان هستیم، و این تنها در سایه شریعت و وحی الهی که منبعی مطمئن و خطاناپذیر است، محقق می گردد. چه بسا حدیث معروف «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» اشاره به همین مطلب داشته باشد که هرچند فطرت انسان به خودی خود، بسیاری از فضایل اخلاقی را درک می کند، اما تتمیم آن و کشف زوایای پنهان آن در سایه دین الهی امکان پذیر است.

جمع بندی تحلیلی بحث قلمرو فقه و اخلاق

براساس مبانی و مبادی تصویری و تصدیقی که برای فقه و اخلاق بیان گردید، قلمرو و تمایزات این دو علم را تبیین می کنیم:

۱- با وجود شباهت‌هایی که میان فقه و اخلاق وجود دارد، اما آموزه‌های فقهی و علم فقه لزوماً به بالاترین مرتبه سعادت منجر نمی‌شود، بلکه چیزی که علم فقه آن را تضمین می‌کند صحت شرعی اعمال دینی و نجات از عذاب است، و مراتب بالاتر سعادت را باید از آموزه‌های اخلاقی (در اخلاق دینی) و عرفانی قرآن و روایات به‌دست آورد (ضیائی‌فر، ۱۳۸۷).

۲- هرچند احکام از حیث ثبوتی تابع مصالح نفس‌الامری‌اند، اما برای دستیابی به حکم فقهی، به‌طور کلی کشف مصالح و مفاسد واقعی کافی نیست، بلکه اعتبار شرعی نیازمند دلیل شرعی و استناد معتبر به نظر شارع است. البته در اخلاق، چون به دنبال کشف واقع (حسن و قبح ذاتی) هستیم، عموماً ملاک مدح و ذم عقلی «حسن و قبح عقلی» خواهد بود. در اخلاق ما به دنبال این هستیم که بدانیم آیا این فعل استحقاق مدح یا ذم دارند؟ در فقه، درک استحقاق ثواب و عقاب محور کار ماست. از این‌رو دانش اخلاق دانش شناسایی حسن و قبح است.

آیت‌الله سبحانی می‌فرماید:

ریشه‌های اخلاق عملی در گرو نقادی فلسفی است که با تحلیل عقلانی و احیاناً فطری، به لزوم آراستگی به فضایل و پیراستگی از ذرایل به اخلاق نظری جنبه برهانی می‌دهد... فقه برای ما علمی خشک است. فقط می‌گوید: این را بکن و آن را نکن. یک قسمت آن فلسفه‌اش روشن است و قسمتی هم روشن نیست. این برای ما عقلانیت درست نمی‌کند. عقلانیتی که بتوان واقع فقه را دید و - به قول امروزی‌ها - فلسفه فقه را فهمید حتماً در علم اخلاق است (هدایتی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۰).

نتیجه آنکه اعتبار باید و نبایدهای فقهی عمدتاً توسط نقل، و باید‌ها و نبایدهای اخلاقی عمدتاً توسط عقل محقق می‌گردد. البته نقل هم به اصلاح و تکمیل اخلاق می‌پردازد.

۳- بخش معظم فقه، همانند حقوق، به تنظیم قوانین در روابط عادی افراد جامعه می‌پردازد. برای نمونه قانونگذار باید قوانین معاملات را به گونه‌ای تنظیم کند و شرایط و موانع و خيارات خریدار و فروشنده را ملاحظه نماید که به‌طور غالبی بیشترین نفع و کمترین ضرر را متوجه دو طرف معامله سازد. بنابراین، فقه^۵ مصالح و مفاسد غالبی و نوعی را محور صدور حکم می‌داند و این «غالبی بودن» ویژگی هر قاعده و قانون حقوقی برای اداره جوامع است، هرچند این مصلحت نوعی گاهی منجر به ضرر شخصی و مفسده جزئی گردد.

برای نمونه در فقه اسلامی منحصر کردن حق طلاق برای مردان مصلحت غالبی دارد، اگرچه ممکن است گاهی دارای مفاسد خیلی گردد و - مثلاً - زمینه سوءاستفاده از این حق را برای مردان فراهم آورد. اما در اخلاق که نفس مصلحت و مفسده مقتضی حکم است، در صورت کشف آنها هر درجه‌ای از مصلحت و مفسده حکمی اخلاقی دارد؛ زیرا این مصالح و مفاسد از الزام عمومی و قانونی برخوردار نیستند، وگرنه سبب عسر و حرج می‌گردیدند.

۴- متفرع بر نکته اخیر، یکی دیگر از تفاوت‌های فقه و اخلاق عبارت است از اینکه احکام فقهی، حقیقی دو ارزشی و متواپی دارند و دایرمدار وجود و عدم موضوع هستند؛ یعنی حکم فقهی برای موضوع خود، یا هست یا نیست. یک موضوع فقهی، یا واجب است یا واجب نیست؛ یا حرام است یا حرام نیست. مستحب و مکروه فقهی نیز

چنین است؛ مثلاً از نظر فقهی «نماز واجب است» و هرچه کیفیت نماز بهتر شود، نماز واجب‌تر نمی‌شود... اما با توجه به اینکه اخلاق دینی ناظر به کمالات وجودی است، و کمالات وجودی برای نیل به قرب الهی مراتب بی‌شماری دارد، از این‌رو موضوعات اخلاقی مفاهیمی مشکک و به‌تبع آن، احکام اخلاقی نیز دارای مراتب متعدد طولی پیوسته‌اند؛ یعنی طیفی از مراتب خوبی و بدی برای آنها وجود دارد که همواره افراد از مرتبه‌ای که در آن قرار دارند، به مراتب بالاتر دعوت می‌شوند (ر.ک: عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۶، ص ۵۲).

اوصاف اخلاقی، مثل مهربانی، رحمت، غضب، زهد، یقین، زهد، تقوا، ایمان، کفر، و نفاق - همگی - دارای چنین مراتبی هستند:

- (۱) «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» (بقره: ۱۰)؛
- (۲) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» (آل عمران: ۱۰۲)؛
- (۳) «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (انفال: ۲)؛

(۴) عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْحَلَّالِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْعُجْبِ الَّذِي يُفْسِدُ الْعَمَلَ، فَقَالَ: «الْعُجْبُ دَرَجَاتٌ، مِنْهَا أَنْ يُزَيَّنَ لِلْعَبْدِ سُوءُ عَمَلِهِ فَيَرَاهُ حَسَنًا فَيَعْجِبَهُ وَ يَحْسَبُ أَنَّهُ يُحْسِنُ صَنْعًا، وَ مِنْهَا أَنْ يُؤْمِنَ الْعَبْدُ بِرَبِّهِ فَيَمُنَّ عَلَى اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - وَ لِلَّهِ عَلَيْهِ فِيهِ الْمَنُّ» (كلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۳).

(۵) عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ هَاشِمٍ بْنِ الْبَرِيدِ عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عليه السلام عَنِ الرَّهْدِ، فَقَالَ: «عَشْرَةُ أَشْيَاءَ، فَأَعْلَىٰ دَرَجَةِ الرَّهْدِ أَدْنَىٰ دَرَجَةِ الْوَرَعِ، وَ أَعْلَىٰ دَرَجَةِ الْوَرَعِ أَدْنَىٰ دَرَجَةِ الْيَقِينِ، وَ أَعْلَىٰ دَرَجَةِ الْيَقِينِ أَدْنَىٰ دَرَجَةِ الرِّضَا، أَلَّا وَ إِنِ الرَّهْدَ فِي آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ: "لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ"» (كلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲۸).

توجه به این ویژگی بسیار مهم، راز تفسیر بسیاری از آیات و روایات شریف است.

- «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵)؛

- «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸)؛

- «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲)؛

- «وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹)؛

- «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸)؛

- «مَنْ زَارَ قَبْرَ عَمَّتِي يَقُمْ فَلَهُ الْجَنَّةُ» (ابن قولویه قمی، ۱۳۷۷، ص ۵۳۶).

در تبیین آیات و روایت مزبور، اگر به ذومراتب بودن مفاهیمی مثل نماز، با زارندگی از زشتی‌ها، ذکر، آرامش، فلاح، طهارت، یقین، علم و خشیت، زیارت و بهشت توجه نداشته باشیم، همواره دچار این ابهام می‌شویم که اگر این آیات

به آثار واقعی اشاره می‌کنند، پس چرا ما این ارتباط را درک نمی‌کنیم؟ همگی این موارد و از جمله نماز و بازدارندگی از فحشا مفاهیمی مدرّج هستند. هر قدر نماز از رتبه بالاتری برخوردار باشد بازدارندگی از گناهان هم به همان میزان بیشتر خواهد بود.

جالب است که در برخی روایات، حتی برای یک عمل واحد (مانند زیارت امام حسین علیه السلام) ثواب‌های گوناگون و متفاوتی ذکر گردیده است؛ مثلاً ثواب هر قدم زائر به سمت حرم امام حسین علیه السلام در برخی روایات یک حسنه، در برخی دیگر ده حسنه، و در بعضی دیگر معادل هزار حسنه معرفی شده است. البته در بعضی از روایات یک حج مقبول و هزار حج مقبول هم آمده است. بی‌شک درجات معرفت موجب تمایز و ثواب‌های متفاوت یک عمل واحد گردیده است.

۵- لسان فقه، لسان قانونی عمومی است و باید به گونه‌ای تنظیم گردد که قابلیت اجرای عمومی و حداکثری در جامعه داشته باشد. به این منظور، چه‌بسا گاهی در مرحله اقتضای حکم الهی دارای مصلحت است، اما به خاطر تسهیل و جلوگیری از عسر و حرج، به مرحله تنجز و ابلاغ نمی‌رسد. برای نمونه، ظلم از سوی صبی ممیز و غیربالغ، گرچه مفسده دارد و مکروه شارع نیز هست، اما با این حال، جعل مولوی تکلیفی ندارد؛ زیرا حکم به آن موانعی دارد. اما در اخلاق با توجه به ویژگی مدرّج بودن، به تعداد مراتب آن حکم اخلاقی داریم.

۶- از میان تقریرهای متفاوتی که در خاستگاه ارزش در میان مکاتب اخلاقی اسلام وجود دارد، دیدگاه علامه مصباح یزدی واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی را به خوبی تبیین می‌کند. ایشان رابطه فعل اختیاری با کمالات وجودی را رابطه‌ای «علی - معلولی» دانسته و بدین‌روی از این نظر تفاوتی میان این مفاهیم اخلاقی و حقوقی با مفاهیم ریاضی و تجربی وجود ندارد.

علاوه بر این، اخلاق در مقام ثبوت و نیز در برخی گزاره‌های عام و کلی اثباتی‌اش، مستقل از دین است. همچنین پذیرفتیم که آگاهی از شرایط و موانع مؤثر در کمال فعل اخلاقی مستلزم وحی و دین الهی است. اولین مفهومی که مبنای موجهی برای درستی سایر گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرد، مفهوم «کمال» است. برای نمونه عدالت خوب است؛ چون موجب می‌شود هر موجودی با رسیدن به حق خود، به کمال لایق خویش برسد. لزوم اخلاقی فعل در ناحیه ثبوت و نفس‌الامر، وابسته به کمالی است که در صورت رخ دادن فعل، در تکوین رقم می‌خورد، اعم از اینکه این کمال به فاعل یا به دیگران برسد. بر همین اساس، برای ارزش‌گذاری و رتبه‌بندی افعال اخلاقی باید نسبتی که افعال با کمالشان دارند، مشخص گردد.

۷- بی‌شک تبیین حدود فقه و اخلاق و تمایز این دو در جنبه علمی‌اش، نباید موجب تفکیک عملی این دو در مقام اجتهاد و استنباط گردد. چنین نگرشی از تعارضات احتمالی فقه و اخلاق جلوگیری می‌کند و روح اخلاق را در تمام فقه جاری می‌سازد. برای نمونه امروزه اصل «حسن نیت» اصلی بین‌المللی در دعاوی حقوقی است. نیز قاعده «عدل و انصاف» در فقه شیعی از جایگاه بسزایی برخوردار است.

منابع

- ابن قولویه قمی، ابوالقاسم، ۱۳۷۷، *کامل الزیارات*، ترجمه محمدجواد ذهنی تهرانی، قم، بی‌نا.
- احمدپور، مهدی، ۱۳۹۲، *فقه و اخلاق اسلامی مقایسه‌ای علم شناختی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸، *کتاب الصلاة*، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- خمینی، سیدمصطفی، ۱۳۸۶، *تحریرات فی الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۲۲ق، *مصباح الاصول*، تقریر محمدسرور واعظ حسینی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۶۸، *حسن و قبح عقلی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- صدر، سیدمحمد، ۱۳۸۰، *فقه و اخلاق*، بی‌جا، انوار الهدی.
- ضیائی‌فر، سعید، ۱۳۸۷، «اهداف علم فقه (دنبوی و اخروی بودن علم فقه)»، *فقه*، سال پانزدهم، ش ۵۷.
- عالمزاده نوری، محمد، ۱۳۹۶، *استنباط حکم اخلاقی از متون دینی و ادله لفظی*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- عالی، سیدمحمد، ۱۳۸۹، *رابطه دین و اخلاق*، قم، بوستان کتاب.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مادلونگ، ویلفرد، ۱۳۷۵، *مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۶، *بحار الانوار*، قم، اسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *اخلاق در قرآن*، تحقیق محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۴، *فلسفه اخلاق*، تحقیق احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *عدل الهی*، تهران، صدرا.
- مغنیه، محمدجواد و سامی غیری، ۱۳۸۷، *فلسفه اخلاق در اسلام*، ترجمه عبدالحسین صافی، قم، دارالکتب الاسلامی.
- مکی عاملی، محمدبن جمال‌الدین (شهید اول)، ۱۳۸۳، *ذکری الشیعه فی احکام الشریعه*، قم، مکتبه الداوری.
- هدایتی، محمد، ۱۳۹۵، *مناسبات فقه و اخلاق*، تهران، نگاه معاصر.

عوامل و موانع بینشی توکل در اخلاق اسلامی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

قاسم عباسی فیروزجا / دانشجوی کارشناسی ارشد تربیت مربی اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
ghasemabbassifirozja@gmail.com

هادی حسینخانی نائینی / استادیار گروه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
h.hosseinkhani@yahoo.com  orcid.org/0000-0002-1331-4119

دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۷  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی تنها راه رسیدن به سعادت، ایمان و رکن اصلی آن «توکل» بر خداوند متعال است. «توکل» یعنی: انسان با ایمان و باور کامل، همه امور را به خداوند واگذارد و او را تکیه‌گاهی مطمئن برای خود قرار دهد. در این صورت خداوند نیز او را کفایت می‌کند. توکل فعلی اختیاری است که به یکباره و ناگهانی حاصل نمی‌شود، بلکه ملازم با نوع بینش، گرایش و کنش انسانی است. کسب و تقویت بینش و معرفت صحیح اولین گام در رسیدن به توکل است؛ زیرا با بررسی عوامل و موانع توکل در بعد بینشی، می‌توان با چشمی باز و به درستی در مسیر توکل قدم گذاشت. اما سؤال آن است که کدام عوامل بینشی به تقویت توکل می‌انجامد؟ و چه موانعی از ایجاد و تقویت آن جلوگیری می‌کند؟ پژوهش حاضر با هدف بررسی عوامل و موانع بینشی توکل در اخلاقی اسلامی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، پس از تفحص، جمع‌بندی، طبقه‌بندی و ویرایش اطلاعات با روش توصیفی - تبیینی انجام شده است. نتایج تحقیق حاکی از آن است که برای توکل باید معتقد به توحید بود و علاوه بر اعتقاد، باید به آن باورها ایمان داشت، و باید فهمی درست از خود و رابطه خود با خداوند پیدا کرد و از آن معارف غافل نبود و به این رابطه بین توجه داشت. همچنین دانستن نحوه تأثیرگذاری خداوند در عالم و آثار و نتایج توکل نیز تأثیر بسزایی در کسب این فضیلت دارد. از سوی دیگر، فقدان بینش توحیدی، غفلت، عدم درک صحیح از انسان و اعتقاد به وساطت غیرخدا در امور، از موانع بینشی توکل محسوب می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: توکل، عوامل و موانع، بینش، اخلاق اسلامی، آیت‌الله مصباح یزدی.

مقدمه

در اخلاق اسلامی عملی حد نصاب ارزش را داراست و انسان را به سعادت و لذتی پایدار می‌رساند که دارای دو عنصر باشد: یک اینکه آن کار در زندگی ابدی انسان مؤثر باشد، و دیگر اینکه آن رفتار از ایمان سرچشمه گرفته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶/۱۰/۰۶).

معیار سنجش ایمان در کلام امیرمؤمنان علی علیه السلام مقدار توکل است: «أَقْوَى النَّاسِ إِيْمَانًا أَكْثَرُهُمْ تَوَكُّلاً عَلَى اللَّهِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۲۹)؛ یعنی هرکس توکلش بیشتر باشد (خواه کمیتش بیشتر باشد؛ بدین معنا که در موارد بیشتری توکل داشته باشد و خواه کیفیتش بالاتر باشد؛ بدین معنا که اعتماد بیشتری به خداوند داشته باشد) نشانه آن است که خداوند را بهتر شناخته و ایمان او کامل‌تر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۱۲/۲۳).

«توکل» از مهم‌ترین فضایل اخلاق اسلامی، به معنای «گزینش و پذیرش وکیل» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۱۱/۱۱) و برای تحصیل یا تقویت آن، ابتدا باید از مبادی شناختی کمک گرفت و معارفی را کسب و باور کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۱۱/۲۵)؛ زیرا معارف و بینش‌ها تعیین‌کننده ماهیت و مسیر حرکت انسان (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۰۶/۲۹) و نحوه کمک گرفتن او از دیگران برای تأمین نیازمندی‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۱۱/۱۸). بنابراین، اولین قدم در تحصیل و تقویت توکل، کسب و تقویت شناخت صحیح، و اولین مانع نیز نداشتن آگاهی لازم و یا داشتن بینشی باطل است.

مبحث توکل از دیرباز مطرح‌نظر توجه علما و اندیشمندان اخلاق اسلامی بوده و از ابعاد گوناگون آن بحث کرده‌اند؛ اما با توجه به عوامل و موانع بینشی به این بحث نپرداخته‌اند. این پژوهش با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی انجام گرفته است و ایشان درباره این موضوع بحث‌های فراوانی دارند که در میان کتاب‌ها پراکنده است. این مقاله درصدد جمع‌آوری، تحلیل و توصیف آنهاست. برخی از آثار ایشان که با این پژوهش مرتبط است عبارتند از: کتاب *راهیان کوی دوست* (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف) در توضیح حدیث «معراج» که ایشان به مباحثی درباره حقیقت توکل از دیدگاه قرآن کریم و روایات، تلازم ایمان و توکل، توکل و لزوم کار و فعالیت و عدم منافات این دو پرداخته و به این نکته توجه داده که خداوند همواره خیرخواه حقیقی انسان است.

کتاب *ره‌توشه* (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ ب) که به حقیقت، مقام، منزلت، استفاده از اسباب و عوامل مادی و معنوی و ارتباط تقوا با توکل پرداخته و برخی از آثار عدم توکل به خداوند متعال و شبهه استفاده از اسباب و توکل را بیان کرده است.

در بخشی از کتاب *فازهای پرواز (۱)* (محیطی اردکانی، ۱۳۹۷)، توکل در ابعاد گوناگون بررسی شده است. این مقاله با توجه به دروس اخلاق سال ۱۳۹۱-۱۳۹۲ علامه مصباح یزدی نگارش یافته و به سایر مباحث و کتب اخلاقی ایشان توجهی نشده است. بررسی سایر آثار معظم‌له در پژوهشی دیگر لازم است، تا بتوان به‌طور جامع‌تری بعد بینشی فضیلت توکل را با تأکید بر دیدگاه ایشان بررسی نمود.

بررسی مفاهیم

تبیین دقیق مفاهیم و اصطلاحات یک پژوهش می‌تواند در تبیین درست مطلب کارساز باشد. بدین‌روی، توضیح مختصری از مفاهیمی که نقشی تعیین‌کننده در پژوهش حاضر دارند ارائه می‌شود.

الف. اخلاق

«اخلاق»، جمع «خُلُق» و «خُلُق» در لغت به معنای «سرشت، طبیعت و سنجیه» است، خواه سرشتی نیکو و پسندیده باشد (مانند دلیری و جوانمردی)، یا ناپسند و زشت باشد (مانند بزدلی و فرومایگی) (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۸۶). اما اخلاق در اصطلاح عالمان اخلاقی، معانی و کاربردهای متفاوتی دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: صفات راسخ نفسانی، فضایل اخلاقی، صفات نفسانی (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۹).

در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، اخلاق اختصاصی به ملکات نفسانی ندارد، بلکه هرچه قوام آن به نیت انسان باشد و در رسیدن او به کمال و قرب الهی دخالت داشته باشد اخلاق است و قلمرو آن منحصر به روابط اجتماعی انسان‌ها نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۶/۰۹/۰۸). بنابراین، اخلاق تنها صفات و ملکات نفسانی را شامل نمی‌شود، بلکه همه رفتارها و ملکات انسانی که قابل مدح و ذم بوده، صیغه ارزشی داشته باشند، خواه مربوط به رابطه انسان‌ها با یکدیگر، یا رابطه انسان با خدا، یا رابطه انسان با خود و یا حتی رابطه انسان با طبیعت، در حوزه اخلاق قرار می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۱-۲۳۴).

ب. اسلام

واژه «اسلام» مصدر باب‌افعال از ماده «س‌ل‌م» به معنای «انقیاد» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۹۵، ماده «سلم») است. «اسلامی» در اصطلاح، صفت منسوب است؛ یعنی آنچه به اسلام نسبت می‌دهند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۵-۶). بنا به تعریف، همه پیامبران به اسلام دعوت می‌نمودند، اما در اصطلاح، «اسلام» نامی برای آخرین و کامل‌ترین شریعت توحیدی است که توسط حضرت محمد ﷺ برای هدایت بشر به کمال و سعادت ابلاغ شده است.

ج. اخلاق اسلامی

مفهوم «اخلاق اسلامی» مرکب از دو واژه «اخلاق» و «اسلام» است و بنا بر آنچه از تعریف «اخلاق» و «اسلام» گذشت، «اخلاق اسلامی» علاوه بر صفات و ملکات نفسانی، شامل همه رفتارها و ملکات انسانی می‌شود که بر آموزه‌های دین اسلام استوار است و در رسیدن انسان به کمال و قرب الهی دخالت داشته و قابل مدح و ذم و صیغه ارزشی است، خواه این ارتباط مربوط به رابطه انسان‌ها با یکدیگر، با خداوند، با خود و یا حتی رابطه انسان با طبیعت باشد.

د. توکل

کلیدواژه اصلی پژوهش حاضر واژه «توکل» است. «توکل» از ریشه «وکل» در صورتی که با حرف «لام» به کار رود همانند «توکلُ لفلان» به معنای «تولیتُ لفلان» (ولایت و سرپرستی او را به عهده گرفتم) است، و چنانچه با «علی» استعمال شود، مانند «توکلت علیه» به معنای اظهار عجز و اعتماد به غیر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۳۱، ماده «وکل»). بنابراین، «وکل» به اعتماد بر غیر دلالت دارد و کلمه «توکل» به معنای اظهار ناتوانی در کاری و اعتماد کردن به دیگری است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۱۳۶، ماده وکل).

اما «توکل» در اصطلاح اخلاق اسلامی به معنای «گزینش و پذیرش وکیل» است. در قرآن کریم هم این تعبیر به کار رفته است؛ چنان که می‌فرماید: «فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا» (مزل: ۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۱۱/۱۱).

علامه مصباح یزدی درباره «توکل» می‌فرماید:

«توکل» از ماده «وکل» و همخانواده «وکیل» و «وکالت» است و معنای وکیل در آن اشراب شده. وقتی انسان برای خویش وکیلی می‌گزیند انجام دادن کارها را به او واگذار می‌کند تا وکیل از جانب او کارها را انجام دهد. کسی هم که به خداوند توکل می‌کند و در همه امور از او استعانت می‌جوید، خدا را در انجام دادن همه امور و کارها وکیل خویش می‌داند و خود را هیچ کاره می‌شناسد و بر این باور است که کارها با تدبیر حکیمانه خداوند انجام می‌پذیرند و آنچه به صلاح و مصلحت اوست واقع می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۲).

در دیدگاه علامه مصباح یزدی لازمه توکل جبر نیست، بلکه ایشان با توجه به بیانات اهل بیت علیهم‌السلام می‌فرماید: توکل، نه جبر است و نه تفویض، و نه تکلیف ما منتفی است و نه خدشه‌ای به مؤثر بودن حقیقی خدا وارد است، بلکه توکل امری قلبی است؛ یعنی انسان باید با دل خویش باور کند که کارها به دست خداست و اگر کار خویش را به خدا واگذارد خداوند او را کفایت می‌کند: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق: ۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۱۲/۰۹).
بنابراین، توکل یعنی: انسان قلباً اعتماد به خداوند داشته باشد و بر او تکیه نماید و باورش این باشد که کارها به دست اوست: «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَابْكِي» (نجم: ۴۳)؛ و این اوست که می‌خنداند و می‌گریاند.

عوامل بینشی توکل

۱. شناخت خدا

اولین عامل بینشی توکل درک و شناخت صحیح از خداوند است؛ خداوندی که صاحب همه چیز بوده و جهان با همه نظام‌ها، سنت‌ها، علل و معلولاتش، فعل او و ناشی از اراده اوست.

۲. خودشناسی

در قدم بعدی انسان باید خود را بشناسد و دریابد که در مقام مظهریت خداوند است و از خود هیچ نداشته و نیازمند محض است و خداوند مالک هستی او و نگه‌دارنده او از زوال و نیستی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۱۱/۲۵).

۳. توجه به خدا

گام سوم بینشی توکل^۵ جلب توجه انسان به سوی خداوند متعال است.

۴. داشتن تصویری صحیح از خداوند

همچنین برای توکل، داشتن تصویر صحیحی از نحوه تأثیرگذاری خداوند در عالم ضروری است و دانستن آثار توکل در کسب این فضیلت تأثیر بسزایی دارد.

اساس آموزه‌های دینی و محور نظام ارزش حقوقی و اخلاقی و ریشه تمام معارف و عقاید اسلامی «توحید» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۶۵-۱۷۰) و بدین سبب توکل واقعی نیز از اعتقاد به توحید سرچشمه می‌گیرد. انسانی که به اقسام توحید اعتقاد قلبی دارد موحدی است که خداوند را وکیل و پشتوانه خود می‌داند و مؤثری غیر او در جهان نمی‌یابد و بدین سبب خداوند را تنها فریادرس خود می‌یابد (مظاهری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۹).

مراتب توحید

مراتب و مظاهر توحید را می‌توان در ضمن تقسیم‌بندی‌های گوناگونی تبیین کرد. مراتب توحید در یک دسته‌بندی کلی توسط فلاسفه و متکلمان به سه مرتبه توحید ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم‌بندی شده است. اما یکی دیگر از این تقسیم‌ها که بیشتر با موضوع توکل مرتبط است، تقسیم مراتب توحید براساس متعلق آن است. تقسیم‌بندی مراتب توحید براساس متعلق آن می‌تواند در باور و اعتقاد انسان، در شیوه رفتار او، در صفات و ملکات نفسانی او و یا در شهودی عرفانی پدیدار و متجلی گردد. علامه مصباح یزدی با توجه به این تقسیم‌بندی، توحید را به چهار دسته اعتقادی، عملی، نفسانی و شهودی تقسیم نموده که شناخت و درک این مراتب برای توکل راهگشاست (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۱-۱۸۵):

۱) مراتب اعتقادی

مراتب اعتقادی توحید از مقوله شناخت و اندیشه است (همانند توحید ذاتی، صفاتی و افعالی) که به‌طور مستقل اصالت دارد و از مراتب ضروری توحید است؛ زیرا بدون شناخت مراتب اعتقادی، انسان در دیگر مراتب توحید پیش نخواهد رفت و بالطبع، در تحصیل و تقویت توکل نیز توفیقی نخواهد داشت. بنابراین، شناخت و فهم مراتب اعتقادی توحید قدم اول توحید و در نتیجه، توکل است که آن مراتب عبارتند از:

یکم. توحید در وجوب وجود

اعتقاد به اینکه تنها وجود خداوند از خودش است و وجودش ذاتاً ضروری است و برای موجود بودن، نیاز به غیر ندارد، برخلاف دیگر موجودات که وجودشان از خداوند وابسته به اوست. به عبارت دیگر، هیچ موجودی جز ذات مقدس الهی واجب‌الوجود بالذات نیست. درک این مطلب اولین قدم و مهم‌ترین قدم در بحث توکل است.

دوم. توحید در خالقیت

اعتقاد به اینکه جز خداوند آفریننده‌ای نیست و دیگر موجودات آفریده او هستند. این مرتبه نتیجه اعتقاد به توحید در وجوب وجود است. از عوامل تحصیل و تقویت توکل مسئله اعتقاد به خالقیت خداوند و سلطه او بر نظام هستی است و کسی که به این معرفت نرسد، نمی‌تواند اهل توکل باشد. در فرازی از قرآن کریم به این مطلب اشاره شده است: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (زمر: ۶۲).

سوم. توحید در ربوبیت تکوینی

اعتقاد به اینکه تنها خداوند مدبر و کارگردان جهان است و بدون اذن و اراده الهی، هیچ‌کس کوچک‌ترین تأثیری در جهان هستی ندارد. در این مرتبه، کسی موحد است که معتقد باشد همان‌گونه که جهان در آفرینش نیازی به غیر الله ندارد، تدبیر، اداره و ربوبیت تکوینی جهان نیز منحصر به اوست و خداوند بر همه کلیات و جزئیات هستی سلطنت و مدیریت دارد و چیزی بیرون از اراده و مشیت و حکمتش اتفاق نمی‌افتد. آیات بسیاری به این مسئله پرداخته و آن را عامل اصلی توکل دانسته است؛ از جمله: «وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (هود: ۱۲۳).

چهارم. توحید در ربوبیت تشریعی

توحید در ربوبیت تشریعی یعنی: اعتقاد به اینکه جز خداوند کسی حق فرمان دادن و قانون‌گذاری ندارد. ربوبیت تشریعی شامل مسائلی از قبیل فرستادن پیامبران ﷺ، نزول کتب آسمانی، قانون‌گذاری و جعل تکالیف و قوانین مربوط به انسان‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۸۴).

توحید در ربوبیت تشریعی یعنی: پذیرش فرمان خداوند بی‌چون و چرا و دستور نگرفتن از غیر او. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷).

امام جواد ع می‌فرماید: «مَنْ أَصَغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ، فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ يُؤَدِّي عَنِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَقَدْ عَبَدَ اللَّهَ، وَ إِنْ كَانَ النَّاطِقُ يُؤَدِّي عَنِ الشَّيْطَانِ فَقَدْ عَبَدَ الشَّيْطَانَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۴۳۴)؛ هرکس به گوینده‌ای گوش فرا دهد او را پرستیده است. پس اگر گوینده از خدای متعال بگوید او خدا را پرستیده است، و اگر گوینده از طرف شیطان حرف بزند به یقین، شیطان را پرستیده است.

از مهم‌ترین عوامل بینشی توکل، درک ربوبیت الهی است؛ زیرا خداوند بی‌نیاز مطلق است و بدین سبب شایسته است که بنده عاجز و محتاج به چنین پروردگاری توکل کند: «حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (توبه: ۱۲۹) تا بتواند به سعادت حقیقی و ابدی نایل گردد.

پنجم. توحید در الوهیت

اعتقاد به اینکه جز خداوند کسی سزاوار پرستش نیست. وقتی همه هستی از او و اختیار ما و تمام عالم به دست

اوست و تأثیر استقلالی و وضع قانون هم منحصر به اوست، دیگر جایی برای پرستش غیر او باقی نمی‌ماند و تنها باید او را باید پرستید. مفاد «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»، «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا»، «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» به توحید در الوهیت اشاره دارد.

اعتقاد به توحید در الوهیت و همراهی آن با توکل، در آیاتی همچون آیه ۱۳ سورة «تغابن» «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» نشانه آن است که توحید در الوهیت مهم‌ترین عامل توکل است؛ و آیاتی که در کنار توکل آمده، به این نکات اشاره دارد:

۱. ربوبیت: «إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ» (هود: ۵۶)؛ به یقین من بر خدا که پروردگار من و پروردگار شماست، توکل کردم.

۲. حاکمیت مطلق: «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ» (یوسف: ۶۷)؛ حکم فقط ویژه خداست. [تنها] بر او توکل کرده‌ام و [همه] توکل کنندگان باید به خدا توکل کنند.

۳. احاطه علمی: «وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا» (اعراف: ۸۹)؛ پروردگار ما از نظر دانش بر همه چیز احاطه دارد، فقط بر خدا توکل کردیم.

۴. رحمت عام: «قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا» (ملک: ۲۹)؛ بگو: اوست رحمان، به او ایمان آوردیم، و بر او توکل کردیم.

۵. هدایت‌گری: «وَمَا لَنَا أَلَّا تَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلًا» (ابراهیم: ۱۲)؛ و ما را چه عذر و بهانه‌ای است که بر خدا توکل نکنیم، درحالی‌که ما را به راه‌های [خوشبختی و سعادت] آمان هدایت کرد؟!

۶. عزت و حکمت: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (انفال: ۴۹)؛ و [آنان باور نمی‌کردند که] هر کس بر خدا توکل کند [بی‌تردید پیروز می‌شود]؛ زیرا خدا توانای شکست‌ناپذیر و حکیم است.

۷. جاودانگی: «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (فرقان: ۵۸)؛ و بر آن زنده‌ای که هرگز نمی‌میرد توکل کن.

۸. خالقیت: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (زمر: ۶۲)؛ خدا آفریننده هر چیزی است و او بر هر چیزی نگهبان و کارساز است.

۹. محوریت بازگشت همگان و همه چیز به سوی او: «وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَما رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (هود: ۱۲۳)؛ نهان آسمان‌ها و زمین فقط در سیطره دانش خداست. همه کارها به او بازگردانده می‌شود. پس او را بندگی کن و بر او توکل داشته باش، و پروردگارت از آنچه انجام می‌دهید، بی‌خبر نیست.

۱۰. مالکیت بر هستی: «إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا» (نساء: ۱۷۱)؛ جز این نیست که خدا معبودی یگانه است. منز و پاک است از اینکه فرزندی برای او باشد. آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است فقط در سیطره مالکیت و فرمانروایی اوست، و خدا از نظر کارسازی [همه امور آفرینش] کافی است.

۱۱. **معبود واقعی بودن خداوند:** «قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ» (رعد: ۳۰)؛ بگو: او پروردگار من است، معبودی جز او نیست، فقط بر او توکل کردم و بازگشتم فقط به سوی اوست.

۱۲. **صلاحیت وی در کفایت امور:** «وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳)؛ و او را از جایی که گمان نمی‌برد روزی می‌دهد، و کسی که بر خدا توکل کند خدا برایش کافی است، [و] خدا فرمان و خواسته‌اش را [به هر کس که بخواهد] می‌رساند. به یقین، برای هر چیزی اندازه‌ای قرار داده است.

این نمونه‌ها همان بیان تفصیلی اصل توحید در الوهیت است، و بدون درک و اعتقاد به این مرتبه از توحید، اسلام و یا مسلمانی وجود ندارد تا بتوان توکل در اخلاق اسلامی را تبیین نمود. اما توحید در الوهیت آخرین مرتبه از مراتب توحید نیست، بلکه مراتب دیگری وجود دارد که صرفاً بینشی نیستند؛ اما درک آن مراتب برای توکل لازم است که توضیح آن در ادامه می‌آید:

۲) مراتب عملی

چنان‌که گذشت، شناخت و فهم مراتب اعتقادی توحید قدم اول است. اما قدم بعد درک مراتب عملی توحید است که شامل عبادت و استعانت از خداوند می‌شود: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (حمد: ۵). به عبارت دیگر مراتب عملی توحید، «توحید در عبادت» و «توحید در استعانت» است که به اجمال توضیح آن می‌آید:

الف) توحید در عبادت

یعنی انسان در مقام عمل، کسی جز خداوند را پرستش نکند و مقابل این معنا، «شرک در عبادت» است؛ زیرا ممکن است انسان معتقد باشد که تنها خدا شایسته پرستش است، اما در عمل، برای رسیدن به منفعتی شخصی یا گروهی، دیگری را بپرستد و در برابر غیرخدا سر تسلیم فرود آورد. در آیات قرآن کریم درباره توحید در عبادت چنین آمده است: «أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: ۶۴).

علامه مصباح یزدی در تبیین ارتباط توحید در الوهیت با توحید در عبادت می‌فرماید:

توحید در الوهیت و توحید در عبادت، به یک معنا و در یک مرتبه نیستند. توحید در الوهیت، فی‌نفسه (به‌خودی‌خود) مربوط به اعتقاد است و ناظر به عمل نیست؛ ولی توحید در عبادت، ناظر به عمل است و فی‌نفسه ناظر به عقیده نیست. اما باید به این نکته توجه داشت که این دو مرتبه از توحید با یکدیگر متلازم‌اند. اگر کسی غیر خداوند را پرستش کند، این نمی‌شود، مگر با اعتقاد به اینکه معبودی قابل پرستش غیر الله وجود دارد؛ چون پرستش عملی اختیاری است که ریشه در اعتقاد آدمی دارد و عبادت غیر خدا نشانه این است که پرستشگر — فی‌الجملة — به شایستگی غیر خدا برای پرستش اعتقاد داشته است؛ پس عبادت غیر خدا — هرچند شرک اعتقادی به‌شمار نمی‌آید — اما نشانه و دلیل شرک در اعتقاد است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۹).

(ب) توحید در استعانت

یعنی: انسان در عمل از کسی جز خداوند کمک نخواهد. معنای اینکه خداوند را مؤثر حقیقی بدانیم این است که معتقد باشیم: جز به اراده او سود و زیانی به ما نمی‌رسد، و لازمه چنین اعتقادی آن است که در عمل، تنها از خدا کمک بخواهیم؛ زیرا همه چیز تحت قدرت و فرمان اوست و کس دیگری باقی نمی‌ماند تا از او کمک بگیریم.

آیت‌الله مصباح یزدی در تبیین تعارض نداشتن توحید در استعانت با توسل به اسباب عادی می‌فرماید:

انسان باید نیازهایش را تنها از خداوند بخواهد و از او کمک بگیرد؛ اتکا و اتکانش در زندگی به او بوده و خداوند را فاعل استقلالی همه کارها بداند. اما این به معنای نفی تأثیر سایر اسباب نیست. دیگر اسباب نیز مؤثرند، اما تأثیرشان به اذن الله است. خداوند است که تأثیراتی را به اسباب بخشیده و اگر او نخواهد هیچ‌یک از اسباب تأثیری نخواهند داشت. از این رو، گاهی تمام اسباب و شرایط برای تحقق چیزی فراهم است، اما آن سبب اثر نمی‌کند؛ چنان‌که به اذن الهی آتش نم‌رود بر ابراهیم^ع برد و سلام شد. بنابراین، توحید در استعانت و توکل به خداوند با استفاده از اسباب ظاهری منافاتی ندارد. انسان متوکل در صحنه‌های مختلف جهاد و تلاش در راه خداوند که برای آزمایش او فراهم شده است، وارد می‌شود و برای بهره‌برداری از نصرت الهی، تمام همت و تلاشی خود را به کار می‌بندد و از اسباب مادی و معنوی برای رسیدن به مقصود استفاده می‌کند؛ ولی در هر حال، تأثیر اسباب و نصرت و پیروزی را از خداوند می‌داند و این، نه تنها موجب رخوت و سستی در انگیزه و عمل نمی‌شود، بلکه موجب این می‌شود که مؤمنان در سخت‌ترین شرایط، امید خود را از دست ندهند و با انگیزه و فعالیت بیشتر، مسئولیتی را که بر عهده دارند، تا رسیدن به مقصود ادامه دهند (همان، ص ۲۲۷ و ۲۲۸).

تبیین این نکته لازم است که «استعانت» به معنای طلب کمک است، و این در وقتی صورت می‌گیرد که نیروی انسان به تنهایی نتواند مشکل و یا حادثه‌ای را که پیش آمده است بر وفق مصلحت خود برطرف سازد؛ یعنی نقشی برای خود نیز باز کند و بکلی کنار نرود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲۸).

بنابراین، مقام «توکل» برتر و والاتر از مقام «استعانت» است؛ زیرا در مرحله توکل، دیدن خود ضعیف‌تر از دیدن خود در مقام استعانت است؛ زیرا در توکل انسان برای نیاز خود وکیل و نایب می‌گیرد؛ و کسی که دیگری را وکیل می‌کند، یعنی اختیار خود در آن امور را به وکیل واگذار می‌کند.

(۳) مراتب نفسانی

مراتب نفسانی توحید به «توحید در توکل»، «توحید در خوف و خشیتی»، «توحید در رجا» و «توحید در محبت» تقسیم شده است. این مراتب فضایل و کمالاتی‌اند که دستیابی به آنها موجب تعالی، ترقی و صعود انسان می‌شود و کسب این مراتب لازمه رسیدن به آخرین مرتبه توحید است. محل بحث «توحید در توکل» است، اما به علت تأثیر دیگر مراتب نفسانی در رسیدن به حد اعلای توکل، توضیح دیگر مراتب نیز در ادامه می‌آید:

اول. توحید در توکل

اگر انسان در مقام اعتقاد و عمل، مراتب توحید را طی کند و توحید در استعانت در او کامل شود، از ایمان راستینی برخوردار شده، توحید در او به صورت یک صفت و ملکه نفسانی تجلی می‌کند که در اخلاق اسلامی به آن «توکل» و اعتماد به خدا» می‌گویند. توکل به خداوند یکی از لوازم ایمان راستین و نشانه یکتاپرستی است: «وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (مائده: ۲۳). همچنین رسیدن به مقام «توکل» در گرو ایمان راستین به خداوند است: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (تغابن: ۱۳).

توکل میوه توحید است. به عبارت دیگر ریشه و اساس توکل، توحید است و جز با حصول توحید، توکل شکل نمی‌گیرد. توکل با اعتماد و اطمینان قلبی به خداوند در همه امور و بیزاری از هر قدرتی غیر او حاصل می‌شود. بدین‌روی، تحقق توکل در انسان متوقف بر ایمان و یقین و قوت قلب نسبت به خداوندی است که هیچ قوت و قدرتی جدای از او در کار عالم و آدم اثرگذار نیست و همه علل و اسباب مقهور قدرت الهی و تحت اراده او عمل می‌کنند.

دوم. توحید در خوف و خشیت

یعنی: انسان از کسی جز خداوند ترسد. وقتی مؤثر حقیقی اوست، معنا ندارد که شخص موحد از دیگران بترسد؛ زیرا دیگران قدرتی ندارند که از آنها بیمی به دل راه دهد. آنان مجرا و ابزار اعمال قدرت الهی‌اند و تنها به اذن او تأثیر می‌گذارند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (توبه: ۱۳). ترسیدن از دیگران یکی از آثار توکل به خداوند متعال است.

سوم. توحید در رجا

یعنی: انسان جز خداوند به کسی امید نداشته باشد. وقتی مؤثر حقیقی در جهان خداست و دیگران اصالتاً کاره‌ای نیستند و نمی‌توانند در سرنوشت ما تأثیری بگذارند. باید تنها به او امید بست. قرآن کریم یکی از نشانه‌های ایمان را امید به خداوند معرفی می‌کند: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ» (بقره: ۲۱۸).

چهارم. توحید در محبت

کسی که معتقد باشد همه کمال‌ها و جمال‌ها اصالتاً و ذاتاً از آن خداست و دیگر کمال‌ها و جمال‌ها عاریه‌ای است، محبت او نیز اصالتاً به خداوند تعلق می‌گیرد. بنابراین، موحد کامل کسی است که تنها دل در گرو محبت خدا دارد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵). او اگر دیگری را نیز دوست دارد، در شعاع محبت خدا و برای خداست؛ چون لازمه دوست داشتن خدا این است که آنچه را به خدا منسوب است «از جهتی که منتسب به اوست» نیز دوست بدارد.

۴) مرتبه شهودی

توحید در وجود استقلالی: سرانجام، توحید به جایی می‌رسد که انسان عیناً مشاهده می‌کند که کل هستی و تمام شئون آن نیازمند الله است، بلکه جز نیاز چیزی نیست. این مطلب گاهی به واسطه برهان و در قالب یک اعتقاد در انسان ظاهر می‌شود که در این صورت، مربوط به مراتب اعتقادی توحید می‌شود. اما اگر معرفت و ایمان انسان بر اثر عبادت و بندگی کامل‌تر شود، به حدی می‌رسد که این حقیقت را به علم حضوری، «شهود» می‌کند. این عالی‌ترین مرتبه توحید است و کسی که به این مرحله برسد موحد کامل خواهد بود. چنین کسی علاقه استقلالی به غیر خدا ندارد؛ با نور الهی که در دلش تابیده است وحدانیت خدا را می‌بیند و تعلقات به غیر خدا از دلش کنده می‌شود. او اصالتاً خدا را دوست دارد و به او عشق می‌ورزد و هر چیزی از آن نظر که به او منسوب است، محبوب او خواهد بود و بدین سبب به مرتبه اعلائی توکل دست می‌یابد.

بنابراین، مرتبه کامل و نهایی توحید «مرتبه شهودی» است؛ مرتبه‌ای که اعلا درجه توکل در آن مرتبه معنا پیدا می‌کند. در این مرتبه انسان بینشی شهودی و حضوری کسب می‌کند به اینکه کل هستی و تمام شئون آن نیازمند الله است، بلکه جز نیاز چیزی نیست. چنین کسی علاقه استقلالی به غیر خدا ندارد و با نور الهی که در دلش تابیده شده، وحدانیت خدا را می‌بیند و بدین سبب است که بر او توکل می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۱-۱۸۵).

انسان‌شناسی

پس از شناخت خداوند متعال آنچه اندیشه بشری را به خود جلب کرده شناخت انسان است (فقیهی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۱) و ضرورت پرداختن به انسان‌شناسی در موضوع بحث، از آن روست که یک طرف موضوع توکل، انسان متوکل است؛ و اهمیت انسان‌شناسی تا حدی است که پیامبر اکرم ﷺ آن را ملازم با شناخت خداوند می‌داند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲). بنابراین، اگر انسان خود و خداوندش را به شایستگی بشناسد توکل حقیقی امکان‌پذیر می‌گردد و به عکس، اگر انسان به جایگاهش در نظام خلقت و به فقر وجودی‌اش توجه نداشته باشد دچار فراموشی نفس شده، خداوند قهار را فراموش می‌کند: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹). چنین شخصی نمی‌تواند درکی از توکل داشته باشد و در زمره متوکلان قرار گیرد.

انسان در برابر خداوند متعال فقر ذاتی دارد: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا» (انسان: ۱) و مخلوقی از مخلوقات خداوند است: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ» (سجده: ۷). بنابراین، انسان بنده و مخلوق خداوند است و بدین سبب از لحاظ وجودی در برابر خداوند چیزی جز نیازمندی و فقر محض ندارد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵).

اما چون انسانیت انسان به روح اوست و به بی‌نهایت (به قرب خداوند) میل دارد، نمی‌توان برای روح او حد خاصی را تعیین کرد؛ زیرا وجود خداوند نامحدود است و هیچ نقطه‌ای نیست که رابطه ما با او را محدود کرده، پایان

دهد، بلکه ارتباط با او وابسته به مقدار ظرفیت ماست و تفاوت‌های مربوط به جسمانیت، نباتیت و حیوانیت انسان موجب تفاوت در انسانیت انسان‌ها نمی‌گردد. انسانیت انسان با عقل او، ادراکات عقلی او و اختیار او آغاز می‌شود. از این نقطه است که مسیر انسان‌ها متفاوت می‌شود. پس وجود ما انسان‌ها یک خط و رابطه‌ای است که از نقطه صفر شروع می‌شود: «لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا» (انسان: ۱) و به طرف وجود بی‌نهایت ذات مقدس الهی امتداد می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۰۶/۲۹) و در این مسیر به قدری می‌توان رشد کرد که به خداوند نزدیک شود: «عِنْدَ مُلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۵) و برای رسیدن به آن مقام، یک راه بیشتر وجود ندارد و آن ارتباط اختیاری با خداوند است؛ و قوام این ارتباط «عبادت» و «بندگی» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۰۹/۰۳).

انسان هر قدر این حقیقت را بهتر بشناسد و در عمل بهتر پیاده نماید، بهتر می‌تواند مسیر توکل و دیگر فضایی را که منجر به قرب الهی می‌شود به درستی طی کند. بنابراین، برای شناخت حقیقت خویش و پیشرفت در مسیر توکل، باید رابطه ربوبیت و عبودیتی را که بین خداوند و بندگانش وجود دارد باور کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۰۶/۲۹). از این رو شناخت ضعف‌های انسان همچون فقیر بودن: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵)، ضعیف بودن: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸)، کم ظرفیت بودن: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج: ۱۹)، عاجل بودن: «كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا» (اسراء: ۱۱)، زود ناامید شدن: «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا» (اسراء: ۸۳)؛ و جاهل به آینده بودن: «مَا تَذَرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَذَرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ» (لقمان: ۳۴) منجر به توکل بر خداوند قهار می‌گردد. حد اعلاي این باور در رسول اکرم ﷺ شکل گرفته است؛ همان گونه که در حدیث «معراج» می‌فرمایند:

«إِلَهِي كَيْفَ أَعْجَبُ بِنَفْسِي وَ أَنَا ذَلِيلٌ إِنَّ لَمْ تُكْرِمْنِي، وَ أَنَا مَغْلُوبٌ إِنَّ لَمْ تَنْصُرْنِي، وَ أَنَا ضَعِيفٌ إِنَّ لَمْ تُقَوِّتِي، وَ أَنَا مَيِّتٌ إِنَّ لَمْ تُحْيِنِي بِذِكْرِكَ، وَ لَوْلَا سِتْرُكَ لَافْتَضَخْتَ أَوَّلَ مَرَّةٍ. عَصَيْتُكَ إِلَهِي، كَيْفَ لَا أَطْلُبُ رِضَاكَ، وَ قَدْ أَكْمَلْتَ عَقْلِي حَتَّى عَرَفْتُكَ، وَ عَرَفْتُ الْحَقَّ مِنَ الْبَاطِلِ، وَ الْأَمْرَ مِنَ النَّهْيِ، وَ الْعِلْمَ مِنَ الْجَهْلِ، وَ النُّورَ مِنَ الظُّلُمَةِ؛ پروردگار! چگونه خودپسند باشم، و حال آنکه من ذلیل بودم اگر مرا اکرام نمی‌کردی، و مغلوب بودم اگر مرا یاری نمی‌کردی، و ناتوان بودم اگر مرا توانا نمی‌کردی، و مرده بودم اگر مرا به یادت زنده نمی‌کردی؟ و اگر تو (عیوب و گناهان) مرا نمی‌پوشاندی در همان اولین مرتبه‌ای که معصیت تو را مرتکب شدم، رسوا می‌گردیدم. خدایا! چگونه رضایت را نجویم، و حال آنکه عقلم را کامل کردی، تا آنجا که تو را شناختم، و شناختم حق را از باطل، و امرت را از نهیت، و علم را از جهل، و نور (ایمان) را از ظلمت (کفر)؟

توجه به مبادی بینشی

روح انسان از سنخ علم و حرکت، آن هم حرکت علمی و از سنخ توجه است. بنابراین برای حرکت به سوی خداوند لازم نیست انسان به جای خاصی حرکت جسمانی کند، بلکه حرکت به سوی خداوند همان «توجه» است. اگر روح به امری پست توجه کند حرکت او تنزلی و مبعد خواهد بود، و اگر به امور عالی توجه نماید حرکت صعودی و مقرب دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۰۷/۰۵).

«توجه» عملی اختیاری و نیازمند تلاش است و با فراهم کردن مقدماتش می‌توان به آن استمرار بخشید، به‌گونه‌ای که برای انسان ملکه شود. مقدمات توجه، یادآوری و تکرار است که موجب زنده نگه داشتن شناخت‌هاست؛ شناخت‌هایی که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در توکل مؤثر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۱۱/۲۵). بنابراین، برای دستیابی به توجه ابتدا باید به کسی که سر رشته همه امور به دست اوست اعتماد کرد؛ به هر چه نگاه می‌کند خداوند را ببیند و هنگام استفاده از اسباب بداند که خداوند این اسباب و آثار را در جهان قرار داده است. بدین‌روی، انسان متوکل در هر کاری ابتدا به خداوند توجه می‌کند؛ زیرا همه امور در دست اوست (همان).

بنابراین، برای توکل باید به کسی که بی‌نیاز و غنی مطلق است و سر رشته همه امور به دست اوست توجه داشت و به او اعتماد کرد و از سوی دیگر نیز باید به فقر خویش توجه نماییم (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۰۶/۲۹)؛ زیرا ما عبد و او رب ماست؛ عبدی که فقیر، مملوک، نیازمند، فاقد کمال و خیر است؛ اما پروردگار غنی، مالک، خالق هستی، سرچشمه همه کمالات، زیبایی‌ها و منبع خیر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۰). کسانی که به فقر مطلق خود در برابر خداوند توجه داشته باشند زمینه توکل را فراهم کرده‌اند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵). بنابراین، برای عمل متوکلانه باید به رابطه ربوبیت و عبودیت و به عبارت دیگر به رابطه بندگی توجه داشت و به کسی که سر رشته همه امور به دست اوست اعتماد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۱۱/۲۵).

معرفت به نحوه تأثیرگذاری خداوند در عالم

برای توکل، تنها معرفت به اینکه خداوند از راه سنت‌هایی که قرار داده در همه پدیده‌ها مؤثر است، کافی نیست. بله، در عالم هر چیزی اسبابی دارد، اما برخی اسباب اثر دیگر اسباب را خنثا یا تکمیل کرده یا مسیر آنها را تغییر می‌دهند. با توجه به این نگرش، خداوند اسبابی در عالم قرار داده، اما - فی‌الجمله - در اثر ارتباط با خداوند این اسباب در نظامی معین قابل تغییرند و نمونه‌های آن معجزات انبیاست که همانند تأثیر و تأثرات عالم مادی و مشابه آنها نیستند. مسیر این حقیقت تنها ارتباط با خداوند است و اگر وسایطی در کار باشد در مسیر مستقیم طولی است، نه عرضی و تعارضی به وجود نخواهد آورد؛ زیرا آنچه را خداوند از راه نظام اعلا که فوق همه نظام‌هاست، ایجاد می‌کند مقهور هیچ چیز واقع نمی‌شود و هیچ سبب دیگری نمی‌تواند آن را مغلوب سازد: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» (فاطر: ۴۴)؛ او قهار مطلق است و همه چیز تحت سیطره اوست و اگر انسان معتقد شود که نظام‌هایی غیر از نظام‌های سببی و مسببی در عالم طبیعت وجود دارند آنگاه می‌توانیم امید رسیدن به اوج توکل را داشته باشیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۱۱/۲۵).

شناخت نتایج ارزشمند توکل

از عوامل مهم بینشی توکل، علم به آثار و فواید آن است که تأثیر بسزایی در کسب آن دارد و بدین سبب در

آیات و روایات آثار فراوان و ارزشمندی برای توکل شمارش شده که در تمام شئون فردی و اجتماعی انسان تأثیرگذار است. از جمله آثار توکل کفایت الهی در امور است: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق: ۳). همچنین در حدیثی امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرمایند: «التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ نَجَاةٌ مِنْ كُلِّ سُوءٍ وَ حِرْزٌ مِنْ كُلِّ عَدُوٍّ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۷۹). درک کامل این آثار تنها برای کسانی که به این وادی قدم گذاشته‌اند، میسر است، وگرنه نمی‌توان حقیقت توکل و آثار آن را به درستی درک کرد. اما علم به نتایج توکل، انگیزه کسب آن را در انسان مضاعف می‌کند.

موانع بینشی توکل

بر سر راه کسب و تقویت توکل، برخی موانع بینشی وجود دارد که برخی از آن موانع به اجمال بررسی می‌شود:

یک. فقدان بینش توحیدی

چنان که گذشت، اولین گام زیربنایی توکل داشتن «بینش صحیح» است، اما اگر شناختی صحیح وجود نداشته باشد و یا بر مبنای صحیحی استوار نباشد، انسان دچار گمراهی شده، به غیر خداوند تکیه می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۵). موانع بینشی توحیدی را می‌توان در کفر، نفاق و شرک جست‌وجو کرد که موجب خروج از ولایت حق و داخل شدن تحت ولایت شیطان است و چنین انسانی قهراً بر خداوند متعال توکل ندارد و در دام ابلیس گرفتار است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۴۴). در ذیل، به اختصار این سه مانع بینشی بررسی می‌گردد:

دو. کفر

«کفر» در لغت، به معنای پوشاندن، و در اصطلاح، به معنای ایمان نیاوردن به اصول اعتقادی اسلام همچون توحید است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۴). برخی نیز به عدم ملکه و نداشتن ایمان «کفر» می‌گویند. انکار یا شک در توحید و دیگر اصول اعتقادی اسلام، و یا انکار هرچیزی که بداند از طرف خداوند بر انبیا نازل شده حداقل مراتب کفر است، و بدترین مراتب آن هم انکار عنادآمیز همه این حقایق با علم به صحت آنها و تصمیم بر مبارزه با دین حق است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۵۰۳). بنابراین، کفر در هر مرتبه‌ای که باشد، موجب شک در توحید و یا انکار آن است، و توکل وکیل گرفتن خداوند است، و با وجود شک و انکار خداوند دیگر نمی‌توان او را به عنوان وکیل انتخاب نمود.

سه. نفاق

منافق کسی است که در دل مخالف اسلام است، اما اظهار می‌کند که به اسلام اعتقاد دارد (مطهری، ۱۳۹۹، ج ۲۵، ص ۲۰۶). به عبارت دیگر در ظاهر اظهار ایمان می‌کند، ولی در باطن کافر است: «يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ» (آل عمران: ۱۶۷). نفاق در یک تقسیم‌بندی دارای اقسامی است:

۱. نفاق در عقیده: یعنی: فرد در باطن کافر، مشرک و منحرف باشد، ولی در ظاهر اظهار اسلام و ایمان کند. این نوع از نفاق بدترین نوع کفر است؛ زیرا علاوه بر کفر باطنی، شامل مکر و حيله و خدعه نسبت به مسلمانان است. چنین شخصی در دل کاملاً منکر اسلام و اخلاق اسلامی است و چنان‌که در بحث کفر گذشت، برای چنین انسانی توکل معنا ندارد.

۲. نفاق در اخلاق: یعنی: فرد در باطن متخلف به اخلاق حسنه نباشد، ولی به اخلاق حسنه تظاهر کند؛ مثل اینکه در باطن توکل به خداوند ندارد، ولی در ظاهر خود را متوکل نشان دهد. در این نوع نفاق چون فرد نیت و انگیزه توکل ندارد، هرچند ظاهرسازی کند، اما در واقع متوکل به خداوند نخواهد بود.

۳. نفاق در اعمال: یعنی: خلوت او با ملاً او، و پنهان او با آشکارای او، و غیبت او با حضور او متفاوت باشد و در ظاهر خود را ابد و اتقی الناس معرفی کند، ولی در حقیقت چنین نباشد (طیب، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۰۴). اما توکل عملی جوارحی نیست که با ظاهرسازی بتوان بدان دست یافت، بلکه توکل عملی جوارحی است.

چهار. شرک

«شرک» به معنای شریک قائل شدن برای خداوند در امور مختص به او (مانند وجوب وجود، الوهیت، پرستش و تدبیر شؤون آفریدگان) است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۴۹). شرک همانند توحید و ایمان دارای مراتبی است، و ایمان خالص که هیچ‌گونه شرکی در آن نباشد، بسیار کم است: «مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف: ۱۰۶). حضرت موسی (ع) به قوم خود می‌فرماید: «يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُمْ مُسْلِمِينَ» (یونس: ۸۴). طبق آیه، ایمان شرط توکل بر خداوند است (ان کنتم آمتم) و تسلیم (یعنی خالص بودن برای حق) شرط وجوب توکل است (ان کنتم مسلمین). بنابراین، اگر ایمان خالص نبوده و در دل شرک وجود داشته باشد موجب می‌گردد توکل تام و اعتماد کامل به خدا حاصل نگردد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۱۷).

پنج. غفلت

از دیگر موانع بینشی توکل «غفلت» است که در برابر توجه قرار دارد. «غفلت» سهو و لغزشی است که به خاطر کمی مراقبت و کمی هوشیاری و بیداری دامنگیر انسان می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ماده «غفلة»). علم هنگامی در رفتار ما اثر دارد که در ذهن ما حضور داشته باشد و نسبت به آن آگاهی داشته باشیم؛ زیرا چیزهای بسیاری را می‌دانیم، ولی توجه به چیزهای دیگر آنچنان ما را مشغول کرده است که گویا نمی‌دانیم. همه ما معتقدیم که خداوند حضور دارد و ما را می‌بیند و نه تنها می‌بیند، بلکه به راز دل ما هم آگاه است: «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ» (غافر: ۱۹). اما زندگی به قدری ذهن ما را مشغول کرده است که از دانسته‌هایمان غفلت می‌کنیم و آن علم بی‌اثر می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴/۳/۶).

غفلت مصادیق گوناگونی دارد که برخی بر توکل تأثیر فراوانی دارد؛ از جمله غفلت از اصل وجود خداوند؛ غفلت از مقام پروردگار؛ و غفلت انسان از خودش.

شش. درک غیر صحیح از انسان

عدم درک صحیح از انسان آثاری انحرافی بر اعمال و روحيات انسان بر جای می‌گذارد. اگر انسان خود را مستقل ببیند و نداند که فقیر، ذلیل و حاجتمند است عدم استقلال خود در جمیع شئون را درک نمی‌کند و بدین سبب درک درستی از رابطه ربوبیت با عبودیت ندارد. طبق آیه مبارکه ۳۵ سورة «فاطر»، اگر انسان نداند که فقیر محض درگاه الهی است و فقط خداوند بی‌نیاز و ستوده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»، در مسیر عبودیت که مسیر سعادت و قرب الهی است، قرار نمی‌گیرد. بنابراین، درک نادرست از انسان مانع شناخت صحیح فقر ذاتی به پروردگار می‌شود و روشن است که با فقدان چنین شناختی، توکل به خداوند متعال میسر نخواهد شد.

هفت. اعتقاد به وساطت استقلالی غیر خداوند در امور

اعتقاد به تأثیر در ایجاد یا تدبیر جهان برای موجودات دیگر به نحو مستقل، از موانع توکل است؛ زیرا اعتقاد به اینکه همه امور به اراده و خواست الهی انجام می‌گیرد و همه چیز از جمله خلق، تدبیر، تشریع و زنده کردن مردگان فعل خداوند است، از لوازم توکل به‌شمار می‌آید. تأثیر در ایجاد یا تدبیر جهان برای خداوند است و قرآن کریم در این‌باره می‌فرماید: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۵۴)؛ و نیز می‌فرماید: «يَذَرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» (سجده: ۵). اما اعتقاد به تأثیر بعضی موجودات در ایجاد و تدبیر جهان با اذن و خواست الهی منافاتی با توکل ندارد؛ زیرا خداوند در قرآن کریم خالقیت و تدبیر را به غیرخود هم نسبت داده و برای عالم، خالق‌ها و تدبیرکنندگان دیگری جز خود برمی‌شمارد؛ همانند: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴) که خداوند را بهترین خالق معرفی کرده، به وجود آفرینندگان دیگر نیز اشاره دارد.

بنابراین، برای رسیدن به توکل نباید برای دیگر موجودات استقلال در خلق و تدبیر قائل شویم، بلکه آنان را باید خالق و مدبر به اذن و خواست خداوند بدانیم؛ چنان‌که قرآن کریم تصریح می‌کند: حضرت عیسی علیه السلام درحالی‌که بنده‌ای از بندگان خدا بود کارهایی از قبیل آفرینش پرندگان، شفای بیماران و زنده کردن مردگان انجام می‌داد. از سوی دیگر، تأکید می‌کند که آن حضرت چنین کارهایی را به اذن خداوند انجام می‌داد: «إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَ تَبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَ الْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي» (مائده: ۱۱۰). بنابراین، خداوند به کسی یا کسانی قدرت داده است که در عالم طبیعت تصرف کنند و پدیده‌هایی را طبق قوانین عادی و طبیعی یا برخلاف آن به اذن او به وجود آورند و این با توکل منافاتی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۰-۲۰۲).

اما نکته مهم و اساسی آن است که انسان در عین اینکه باید در زندگی به دنبال وسیله و سبب برود، مسبب‌الاسباب را فراموش نکند، بلکه اسباب را پرتوی از ذات احدیت و اراده او بداند، نه اینکه مخلوق را قادر و خالق را مقهور و مغلوب به حساب آورد. علامه مجلسی به سبب اهمیت چنین بینشی در توکل می‌فرماید:

«إِنَّ التَّوَكُّلَ لَيْسَ مَعْنَاهُ تَرْكُ السَّعْيِ فِي الْأُمُورِ الضَّرُورِيَّةِ وَ عَدَمُ الْحَذَرِ عَنِ الْأُمُورِ الْمَحْذُورَةِ بِالْكُلِّيَّةِ، بَلْ لَا بُدَّ مِنَ التَّوَسُّلِ بِالْوَسَائِلِ وَ الْأَسْبَابِ عَلَى مَا وَرَدَ فِي الشَّرِيعَةِ مِنْ غَيْرِ حَرَصٍ وَ مَبَالِغَةٍ فِيهِ، وَ مَعَ ذَلِكَ لَا يَعْتَمِدُ عَلَى سَعْيِهِ وَ مَا يَحْصُلُهُ مِنَ الْأَسْبَابِ، بَلْ يَعْتَمِدُ عَلَى مُسَبِّبِ الْأَسْبَابِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۱۲۷): «توکل» به این معنا نیست که انسان در پی کارهای ضروری و تدبیر امور نباشد، و در کارش حساب و کتاب نداشته باشد، و دنبال عالم اسباب نباشد، بلکه «توکل» به این معناست که همه این امور را انجام دهد، اما چشم امید و تمام توجهش تنها به مسبب‌الاسباب باشد.

نتیجه‌گیری

«توکل» از مهم‌ترین فضایل اخلاق اسلامی است که با ایمان ارتباط مستقیمی دارد، تا بدان‌جا که در آیات و روایات توکل نشانه ایمان دانسته شده است: «إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا» (یونس: ۸۴).

اولین قدم برای کسب این فضیلت، درک و فهم عوامل بینشی آن است؛ زیرا نوع بینش تعیین‌کننده مسیر انسان‌هاست و بدین‌روی گفته می‌شود: انسانیت انسان با عقل او، ادراکات عقلی او و اختیار او آغاز می‌گردد. توکل رابطه بین رب و عبد است و بدین سبب در این پژوهش بررسی برخی از ابعاد مهم این رابطه به نحو مختصر مدنظر است.

برای توکل باید معتقد به توحید بود و علاوه بر اعتقاد، باید به آن باورها ایمان داشت؛ زیرا ممکن است انسان چیزی را بداند، اما طبق بینش خود عمل نکند. بعد از درک صحیح از توحید و مراتب آن، انسان باید فهمی از خود و رابطه خود با خداوند پیدا کند که بنا بر متون دینی، انسان عبد، فقیر و نیازمند مطلق در درگاه خداوند قهار است؛ خداوندی که خلق و تدبیر به دست اوست. اما انسان در بیشتر اوقات از آنچه می‌داند غافل است و راهکار خروج از غفلت، «توجه» است؛ توجه به خداوند، خود و رابطه بین این دو. علاوه بر توجه، فهم صحیح از نحوه تأثیرگذاری خداوند در عالم و دانستن آثار و نتایج توکل تأثیر بسزایی در کسب این فضیلت دارد.

اما در مسیر تحصیل توکل، موانع بینشی نیز وجود دارد که موجب می‌شود انسان درک درستی از واقعیت‌ها نداشته باشد و به بیراهه کشیده شود؛ موانعی همچون فقدان بینش توحیدی که متأثر از کفر، نفاق و یا شرک است و یا وجود موانعی همچون غفلت یا درک غیر صحیح از انسان یا اعتقاد به وساطت مستقل غیرخداوند در امور که در سیر تحصیل و تقویت توکل ایجاد وقفه می‌کند.

منابع

- ابن فارس، احمدبن، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۳۶۶، *غررالحکم و دررالکلم*، شرح آقاجمال خوانساری، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، الدار السامیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرّسین.
- طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.
- فقیهی، سیداحمد، ۱۳۹۳، *روش‌های تربیت اخلاقی در المیزان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، تصحیح جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محیطی اردکان، محمدعلی، ۱۳۹۷، *پرواز تا بی‌نهایت/ فازهای پرواز (۱)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *آموزش عقاید*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸، *بهترین‌ها و بدترین‌ها از دیدگاه نهج البلاغه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰، *به سوی تو*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، *اخلاق اسلامی، گردآوری و تنظیم حسن صادقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴ الف، *راهیان کوی دوست*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴ ب، *فلسفه اخلاق*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۶ الف، *خداشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۶ ب، *ره توشه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، *درس‌های اخلاق*، در: mesbahyazdi.ir
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۰، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

آثار و مفاصد گرایش به دنیای مذموم و راهکارهای دوری از آن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

محمد پیمان / کارشناس ارشد تربیت مربی اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ mopeyman3553@gmail.com

سیدمحمد رضا موسوی نسب / استادیار گروه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

smrmn1346@gmail.com  orcid.org/0000-0003-1590-0856



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۱

چکیده

در کنار عواملی همچون هوای نفس و شیطان، گرایش به دنیای مذموم یکی از عوامل سقوط انسان محسوب می‌شود. از این‌رو باید دنیای مذموم و آثار آن را شناخت و برای فاصله گرفتن از آن کوشید. شناخت دنیای مذموم، آثار و مفاصد گرایش به آن و نیز راهکارهای دوری از آن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، مسئله مقاله حاضر به‌شمار می‌رود. نتایج این تحقیق که با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته، حاکی از آن است که گرایش به دنیای مذموم می‌تواند منشأ گناهان و انحرافات، محروم‌شدن از معنویات، کفر، ترس و سختی هنگام مرگ گردد. از این‌رو برای دوری از دنیای مذموم در حوزه بینشی، باید عبرت‌آموزی و درک حقیقت دنیا و اصالت ندادن به آن را تقویت کرد؛ در حوزه گرایشی با بهره‌گیری از الگوهای معنوی می‌توان کشش به سوی دنیا را کاهش داد؛ و در حوزه رفتاری، همنشینی با انسان‌های زاهد، تلاوت قرآن، توسل به معصومان ☞ و عمل به ضد می‌توان روحیه دنیاگرایی را مهار کند.

کلیدواژه‌ها: دنیای مذموم، گرایش به دنیا، راهکارهای دوری از دنیای مذموم.

مقدمه

گرایش به دنیای مذموم یکی از عوامل سقوط انسان در کنار عواملی همچون هوای نفس و شیطان محسوب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۷۵). در روزگار ما جذابیت‌های دنیا بیش از هر زمانی جلوه می‌کند. یکی از آثاری که جذابیت‌ها و مظاهر دنیا دارد این است که موجب هدف قرار دادن دنیا و غفلت از آخرت می‌شود. نگاه استقلالی به دنیا موجب ترجیح دنیا بر آخرت شده، انسان را به سقوط خواهد کشاند. اما نگاه ابزاری و مقدمه‌ای به دنیا موجب ترجیح آخرت بر دنیا می‌شود.

بنابراین قرآن، روایات و اندیشمندان مسلمان همواره بر پرهیز از گرایش به دنیای مذموم تأکید کرده و در کتاب‌های اخلاقی از دنیای مذموم به عنوان نماد ضدارزش یاد شده است. امیرمؤمنان علی علیه السلام در کتاب *غررالحکم*، بیش از سیصد بار با بیان‌های گوناگون، چهره دنیا را ترسیم و آن را تحقیر نموده و در سراسر *نهج البلاغه* با تعبیرهای ناخوشایند از آن یاد کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۶۵).

اما به نظر می‌رسد بررسی مفاسد گرایش به دنیای مذموم و نیز ارائه راهکارهای دوری از آن کمتر مدنظر قرار گرفته است. نوشته حاضر درصدد است با تأکید بر دیدگاه *آیت‌الله مصباح یزدی*، ابتدا آثار و مفاسد گرایش به دنیای مذموم را بررسی نموده، سپس راهکارهایی را برای دوری از آن، در سه حوزه بینشی، گرایشی و رفتاری ارائه دهد. روش مقاله توصیفی - تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای بوده و پس از جمع‌آوری مطالب درباره محورهای این پژوهش، به تحلیل و پردازش اطلاعات آن پرداخته است.

مفهوم‌شناسی

الف. «دنیا»

زیبیدی (حسینی زیبیدی، ۱۳۸۵ق، ج ۱۰، ص ۱۳۱) و *فرهیدی* (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۹۸) «دنیا» را از ماده «دنو» می‌دانند که به معنای مقاربت و نزدیکی است.

جوهری این گونه گفته است: آنچه را پست و بی‌مقدار است «دنی» گویند (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۹۱). *آیت‌الله جوادی آملی* (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۵۷) همانند *آیت‌الله مصباح یزدی* (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۹۵) معتقد است: دنیا هنگامی که با آخرت به کار رود، از ریشه «دنو» به معنای نزدیکی است، اما هنگامی که در برابر آخرت به کار رود، از ریشه «دنی» به معنای پست است (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۲۲). بنابراین واژه «دنیا» هم از ماده «دنو» (نزدیک) و هم «دنی» (پست) به کار برده شده است.

امام خمینی علیه السلام در تعریف «دنیا» می‌نویسد:

فقیر گوید که می‌توان گفت که دنیا گاهی گفته می‌شود به نشئه نازله وجود که دار تصرف و تغییر و مجاز است؛ و آخرت به رجوع از این نشئه به ملکوت و باطن خود که دار ثبوت و خلود و قرار است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۰).

ب. «دنیای مذموم»

«دنیای مذموم» همان علاقه، توجه و حب به دنیاست که شامل اوهام، خیالبافی‌ها، برتری‌طلبی‌ها، افتخار به ثروت و مقام و لقب، تکاثر، تفاخر، زینت، قراردادهای اعتباری و تعلقات و «من» و «ما»هایی می‌شود که موجب دلبستگی به دنیا می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۵). در این صورت انسان نگاه استقلالی (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۶) به دنیا خواهد داشت و آن را هدف ماندن (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۵) خود قرار می‌دهد. بنابراین آسمان، زمین، دریا، صحرا، جنگل‌ها، درختان و سایر موجودات مادی و عنصری را نمی‌توان دنیای مصطلح — که مذموم است — نامید، بلکه همه اینها آیات الهی به‌شمار می‌روند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۵۷).

در مقابل دنیای مذموم، دنیای ممدوح قرار دارد. برخی از ویژگی‌های دنیای ممدوح عبارتند از: یگانه راه کمال موجود (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۰-۱۲۱)، دار سلوک اختیاری (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۲)، سجده‌گاه دوستان خدا و تجارتخانه اولیای الهی (مصباح یزدی، ۹۷/۳/۱۰).

پیشینه بحث

عبدالحسین جلالی (۱۳۸۲) در کتاب **ماهیت دنیا** در ۱۵ فصل به موضوع دنیا پرداخته است. برخی از فصول این کتاب عبارتند از: ماهیت دنیا، پستی و بی‌ارزشی دنیا، هوا و هوس و آرزوهای دنیوی، فناپذیری و زودگذر بودن دنیا، مال دنیا، دنیا دار محنت و بلا، دنیا سرای آزمایش و امتحان، چگونه زیستن در دنیا، خوبی‌های دنیا... . عباس عزیزی (۱۳۸۰) در کتاب **نهج‌البلاغه موضوعی** به توصیف دنیا می‌پردازد. وی در این کتاب ۹۶ صفت دنیا را از کلمات امیرمؤمنان علیه السلام جمع‌آوری و ترجمه نموده است.

آیت‌الله مصباح یزدی (۱۳۹۱ الف) در کتاب **اخلاق در قرآن** (جلد ۱) به سه عامل سقوط انسان اشاره می‌کند که عبارتند از: «هوای نفس، دنیا و شیطان»، و در بخش «دنیا» رابطه دنیا و آخرت، دنیای نکوهیده، قرآن و نکوهش دنیا را بررسی می‌کند.

ایشان در کتاب **آیین پرواز** (۱۳۹۹) در درس پانزده و شانزده، به مسئله دنیا می‌پردازد و عناوینی همچون مقایسه دنیا و آخرت (تفکر پیرامون مقایسه دنیا و آخرت)؛ تأکید قرآن بر بی‌ارزشی دنیا؛ برداشت غلط از بی‌ارزشی دنیا؛ دنیا از دیدگاه اسلام؛ مردود بودن رهبانیت از نظر اسلام؛ نگاه ابزاری و نگاه استقلالی به دنیا را بررسی کرده است. همچنین ایشان در کتاب **راهیان کوی دوست** (۱۳۹۴) به مباحثی مانند نکوهش دنیا و دنیاخواهان؛ مفهوم دنیاخواهی و آخرت‌طلبی و مراتب آن دو؛ و ویژگی‌های بیست‌گانه اهل دنیا اشاره کرده و بریدگی از دنیا را نتیجه توجه به خداوند معرفی نموده است.

آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۸۰) در کتاب **دنیاشناسی و دنیاگرایی در نهج‌البلاغه** در چهار فصل موضوع «دنیا» را بررسی کرده است. عناوینی که نویسنده در این کتاب مطرح نموده عبارتند از: ویژگی‌های دنیای ممدوح؛ ویژگی‌های دنیای مذموم؛ آثار دوستی دنیا؛ و راه درمان دنیاگرایی. ایشان در فصل آخر، راه درمان دنیاگرایی را «زهد» معرفی کرده و به بررسی زهد و نشانه‌های آن پرداخته است.

آیت‌الله محمدی ری‌شهری (۱۳۸۴) در کتاب *دنیا و آخرت از نگاه قرآن و حدیث* در چهار بخش به موضوع مذکور اشاره کرده است. در بخش اول عنوان «دنیا» را در پنج فصل بررسی نموده که عبارتند از: شناخت دنیا؛ اهمیت دنیا؛ عوامل دستیابی به خیر دنیا و آخرت؛ گروه‌های مردم در رسیدن به دنیا و آخرت؛ و هشجاری در طلب دنیا. ایشان در بخش دوم کتاب با عنوان «دنیای نکوهیده»، شش فصل مطرح می‌کند که عبارتند از: شناخت دنیای نکوهیده؛ ارزیابی دنیا؛ بر حذر داشتن از دنیا؛ زبان‌های دنیادوستی؛ ریشه‌های دنیادوستی؛ و نشانه‌های بندگان دنیا و روش رویارویی با آنان. معظم‌له در بخش سوم و چهارم کتاب مذکور - به ترتیب - عناوین زهد در دنیا و آخرت را بررسی کرده است.

عزیزه فروردین (۱۳۸۰) در کتاب *سرای گذر: دنیا از منظر امام علی (ع)*، مباحث مربوط به دنیا را در ده فصل خلاصه می‌کند که عبارتند از: حقیقت دنیا؛ ستایش و مدح دنیا؛ نکوهش و مذمت دنیا؛ دنیاپرستی و دنیاگرایی؛ راه‌های مقابله با دنیازدگی؛ رابطه دنیا و آخرت؛ چگونگی برخورد انسان با دنیا؛ دنیا و پیشوایان دین؛ هدف نهایی زندگی؛ و همراه با برنامه‌سازان (بررسی راهکارهای عملی دوری از دنیاگرایی).

ایشان در فصل پنجم که مربوط به راه‌های مقابله با دنیازدگی است، هفت راه برای مقابله با دنیازدگی پیشنهاد می‌کند که عبارتند از: یاد مرگ و آخرت‌گرایی؛ پندپذیری و عبرت‌آموزی از سرگذشت دنیاداران؛ شناخت حقیقت دنیا و ژرف‌اندیشی در امور دنیوی؛ اصالت ندادن به دنیا؛ خودآگاهی؛ رهایی از نفس؛ و راه‌های عملی مقابله با حب دنیا. براساس آنچه در پیشینه مطرح شد، مسئله دنیا و مذمت دنیا از اهمیت بالایی برخوردار است، به گونه‌ای که در اندیشه‌های بزرگان اخلاق سهم بسزایی دارد؛ زیرا در آثار اخلاقی که از آنان به یادگار مانده، غالباً به این مسئله اشاره شده است. براین اساس آنچه در میان آثار و منابع بسیار کمیاب و جایش خالی است بررسی توصیفی - مقایسه‌ای آثار گرایش به دنیای مذموم و راهکارهای دوری از آن و نیز فقدان تحلیل و توصیف جامعی نسبت به موضوع مذکور در اندیشه‌های بزرگان اخلاق است.

این نوشتار اگرچه کوشیده است نظرات آیت‌الله جوادی آملی و امام خمینی (ع) درباره «آثار و مفساد گرایش به دنیای مذموم و راهکارهای دوری از آن» را بیان نماید، اما تأکیدش بر نظرات آیت‌الله مصباح یزدی است.

آثار و مفساد گرایش به دنیای مذموم

گرایش به دنیای مذموم تعبیری است که در روایات و آثار اخلاقی از آن به «حب دنیا» یاد می‌شود. «محبت» حالتی است که در دل موجود ذی‌شعور، نسبت به چیزی که با وجود و خواسته‌های او تناسبی داشته باشد، پدید می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۸). بنابراین «محبت» حالت ثابت و پایداری است که برای نفس انسان پیدا می‌شود و با تکرار، انس، توجه، و تمرکز تقویت می‌گردد. فرجام این محبت به جایی می‌رسد که دیگر انسان همه چیز را فراموش می‌کند و تمام توجهش در آن محبوبی متمرکز می‌شود که پسندیده و از انس با آن لذت برده است (مصباح یزدی، ۹۵/۳/۲۶).

«حب دنیا» دلبستگی نسبت به دنیاست که موجب ترجیح زندگی دنیا بر زندگی آخرت می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۸۵) و علاوه بر اینکه انسان را از ثوابها، کمالات و فضایل انسانی باز می‌دارد، او را به گناه و حتی کفر، بدبختی و مبارزه با انبیا و اولیا می‌کشاند (مصباح یزدی، ۹۵/۴/۶).

بنابراین منظور ما از آثار و مفاسد گرایش به دنیای مذموم، همان آثار و مفاسد حب دنیاست. در ادامه به برخی از این آثار اشاره خواهیم کرد:

۱. محرومیت از امور معنوی

کم شدن توجه انسان به امور و ارزش‌های معنوی کمترین ضرر حاصل از دل بستن به امور دنیوی است، درحالی‌که توجه ذهنی و تمایل قلبی انسان باید صرفاً متوجه امور معنوی و متعالی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۲۷۰).

امام خمینی^{ره} در این باره می‌نویسد:

انسان دارای این حب از جمیع فضائل معنویه برکنار است. شجاعت، عفت، سخاوت، عدالت که مبدأ تمام فضائل نفسانیه است، با حب دنیا جمع نمی‌شود. معارف الهیه، توحید در اسماء و صفات و افعال و ذات و حق جویی و حق‌بینی با حب دنیا متضادند. طمأنینه نفس و سکونت خاطر و استراحت قلب که روح سعادت دو دنیاست، با حب دنیا مجتمع نشود. غنای قلب و بزرگواری و عزت نفس و حریت و آزادمردی از لوازم بی‌اعتنایی به دنیاست (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۴۹).

۲. گناهان و انحرافات

امام خمینی^{ره} معتقد است: تمام مفاسد اخلاقی و اعمالی از ثمرات حب دنیاست و فجور، فحشا، دزدی و سایر فجایع زائیده حب دنیاست (همان).

از امام صادق^ع این حدیث قدسی نقل شده است که خدای متعال به حضرت موسی^ع فرمود: «اعْلَمْ أَنَّ كُلَّ فِتْنَةٍ بَدْرُهَا حُبُّ الدُّنْيَا» (مجلسی، ۱۹۹۲، ج ۱۳، ص ۳۵۴)؛ ای موسی، بدان که هر فتنه‌ای در عالم واقع شود تخمش حب دنیاست.

در حدیث دیگر امیرمؤمنان علی^ع می‌فرماید: «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ الْفِتَنِ وَأَصْلُ الْمَحْنِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۳۴۸)؛ اساس همه فتنه‌ها حب دنیاست و اصل همه محنت‌ها و بلاها هم حب دنیاست.

آیت‌الله مصباح یزدی در توضیح این حدیث می‌گوید:

بلاهایی که به انسان رو می‌آورد برای این است که تعلق به دنیا دارد و خواسته‌اش نسبت به دنیا فراهم نشده است؛ مسائل برخلاف میل و علاقه‌ای که به دنیا دارد، پیش رفته است؛ این است که ناراحت می‌شود. مصیبت برای چنین کسی به معنای از دست دادن چیزی است که موجب لذت دنیاست. پس اصل محنت‌ها حب دنیاست. به همین جهت، آنهایی که به دنیا علاقه ندارند، از بلاها و مصیبت‌ها خیلی ناراحت نمی‌شوند. استرس‌ها، فشارها، اضطراب‌ها و بیماری‌های روانی – همه – برای کسانی است که به دنیا دلبستگی دارند. وقتی تعلق به دنیا نباشد ناراحتی هم پیدا نمی‌شود و این بیماری‌ها و محنت‌ها هم به دنبالش پیش نمی‌آید (مصباح یزدی، ۹۵/۳/۳۱).

۳. کفر

حب دنیا می‌تواند منجر به کفر، انکار آخرت و در نتیجه، منحصر کردن زندگی به حیات مادی شود. قرآن کریم در آیات متعددی به این اثر حب دنیا اشاره فرموده است.

قرآن کریم می‌فرماید: «وَيُلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ الَّذِينَ يَسْتَحْيُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ» (ابراهیم: ۳۰ و ۳۱)؛ وای بر کافران از عذابی سخت؛ آنان که زندگانی دنیا را بر آخرت مقدم می‌دارند. در آیه دیگر می‌فرماید: «وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحْيَوْا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ» (نحل: ۱۰۶ و ۱۰۷)؛ هر کس به اختیار خویش کافر شد و با رضا و رغبت و هوای نفس، دلش به ظلمت کفر آکنده گشت، بر آنها خشم خدا و عذاب بزرگ دوزخ خواهد بود. این غضب و عذاب بر آنها بدین سبب است که حیات (فانی) دنیا را بر (حیات ابدی) آخرت برگزیدند و اینکه خدا هرگز کافران را هدایت نخواهد کرد.

آیت‌الله مصباح یزدی در این باره می‌گوید: دلبستگی به زندگی دنیا انسان را در ردیف کفر قرار می‌دهد. سر اینکه این کافران به عذاب مبتلا می‌شوند آن است که زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح می‌دهند. بنابراین اگر امر دایر شود بین چیزی که برای دنیایشان مفید است و چیزی که برای آخرت آنان نافع است، آنان نفع دنیوی را ترجیح می‌دهند و از آخرت چشم‌پوشی می‌کنند. همین روحیه است که منشأ کفر می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۰).

ایشان در جای دیگری می‌نویسد:

برخی افراد اگر کفر را انتخاب می‌کنند از روی جهل و به این دلیل است که حجت برایشان تمام نشده. این افراد کارشان آسان تر است؛ اما کسانی دانسته و با علم به حق، کفر را انتخاب می‌کنند این کفر «جود»ی است و منشأ آن نیز محبت دنیاست. این افراد چون می‌بینند که اگر ایمان بیاورند لذت‌های دنیایی‌شان به خطر می‌افتد، زیر بار حق نمی‌روند و راه کفر را در پیش می‌گیرند. دلبستگی به دنیا و لذا ذی دنیوی است که موجب کفر این گروه می‌شود (همان).

۴. ترس و سختی مرگ

«حب دنیا» همان دلبستگی و ترجیح دادن زندگی محدود دنیا بر زندگی جاودان آخرت است. بنابراین هرچه انسان به دوستان و محبوب‌های این دنیا دلبستگی بیشتری داشته باشد، وقتی می‌خواهد از این دنیا کوچ کند و جدا شود سختی و رنجش بیشتری را متحمل خواهد شد و چون پا به عالمی می‌گذارد که با آنجا هیچ انس و آشنایی ندارد سخت نگران و هراسان می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۵).

عمده سختی سكرات مرگ، نزع روح و شدت آن در اثر همین لذات و علاقه به دنیاست (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۹) که دلیل بر خائف بودن انسان در آن هنگام (همان، ص ۱۲۴) و بغض نسبت به خداوند در هنگام مرگ می‌شود. امام راحل این گونه می‌نویسد:

آن کس که مبتلا به حب نفس است و دنبال آن حب دنیا... آن است که در حال احتضار و کوچ، بعضی از امور بر انسان ممکن است کشف شود و دریابد که مأمور خداوند او را از محبوب و معشوق خود جدا می‌کند.

با دشمنی خدا و غضب و نفرت از او - جل و علا - کوچ کند، و این عاقبت و پیامد حب نفس و دنیاست (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۶، ص ۲۶۶).

همچنین حب دنیا موجب طول کشیدن عالم قبر و برزخ او می‌شود؛ یعنی اگر انسان مبتلا به معاصی دیگر نگردد، خود تعلق به دنیا و محبت به آن اسباب گرفتاری خواهد شد و میزان در طول کشیدن عالم قبر و برزخ همین تعلقات است. پس هرچه حب دنیا و نفس کمتر باشد برزخ و قبر انسان روشن‌تر و گشاده‌تر و مکث انسان در آن کمتر است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۴).

در حدیثی امام کاظم علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا ذَهَبَ خَوْفُ الْآخِرَةِ مِنْ قَلْبِهِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۹۹). هرچه علاقه انسان به دنیا زیاده‌تر باشد، ترس از آخرت و جهنم برایش کمتر پیدا می‌شود. بر اساس این حدیث آیت‌الله مصباح یزدی معتقدند: حب دنیا موجب زایل شدن ترس از آخرت و جهنم می‌شود. ایشان می‌فرماید: «هرچه برایش آیات عذاب را می‌خوانند، تغییر نمی‌کند. دلش جای دیگری است» (مصباح یزدی، ۹۵/۳/۳۱).

راهکارهای دوری از دنیای مذموم

الف. راهکارهای بینشی

اولین گام برای دوری از دنیای مذموم این است که ما باید بینش‌ها و شناخت‌های اصلی خود را تصحیح و تقویت و سعی کنیم این شناخت‌ها را در ذهن خود زنده نگاه داریم (مصباح یزدی، ۹۷/۳/۱۶). بنابراین لازم است بینش خود را نسبت به دنیا تصحیح کنیم و بباییم که زندگی انسان منحصر به زندگی دنیایی او نیست، بلکه در ورای این دنیا، یک زندگی جاودانه برای انسان وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۹). پس دنیا معبر و گذرگاه است، نه مقصد اصلی و هدف نهایی، و جای ماندن نیست؛ زیرا ماهیت دنیا ماهیت گذر است و ما پیوسته در آن سیر می‌کنیم (همان، ص ۲۰۱).

در ادامه به برخی از راهکارهای بینشی دوری از دنیای مذموم اشاره خواهیم کرد:

یکم. عبرت‌آموزی

بی‌شک، سرگذشت پیشینیان و مردمان گذشته چراغ راه آیندگان است و مهم آن است که پیام تاریخ دریافت شود و دل^۱ عبرت پذیرد (همان، ص ۸۰). امیرمؤمنان علیه السلام در نامه به امام حسن مجتبی علیه السلام می‌فرماید: «أَعْرِضْ عَلَيْهِ أَخْبَارَ الْمَاضِينَ وَ ذَكِّرْهُ بِمَا أَصَابَ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ مِنَ الْأَوَّلِينَ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، نامه ۳۱)؛ اخبار گذشتگان را بر او عرضه بدار و از آنچه بر سر پیشینیان تو رفته است آگاهش ساز.

قرآن کریم درباره عبرت‌آموزی از گذشتگان می‌فرماید: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَ أَشَدَّ قُوَّةً وَ آثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (غافر: ۸۲)؛ آیا این مردم در زمین به سیر و سفر نرفتند تا عاقبت حال پیشینیان را که از اینها بیشتر و قوی‌تر و مؤثرتر در زمین بودند مشاهده کنند (که چگونه همه هلاک شدند) و آنچه اندوختند آنها را (از مرگ و هلاکت) حفظ و حمایت نکرد؟

دقت در آثار و اخبار گذشتگان یکی از بهترین راه‌های عبرت گرفتن و یکی از آثار آن، این است که آدمی ماهیت زندگی دنیا را بهتر می‌شناسد و پی می‌برد که این خوشی‌ها و ناخوشی‌ها و قوت‌ها و نیروها و سلطنت‌ها و حکومت‌ها و کاخ‌ها همگی زایل و ویران شده و صاحبان آنها مرده‌اند و ما نیز بدون استثنا به این نقطه خواهیم رسید. پس دنیا محل گذر است، نه جایگاه اقامت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۳).

آیت‌الله مصباح یزدی می‌فرماید: زندگی این دنیا جاده‌ای است که گریزی جز گذر از آن نیست، و هرگز منزل و مسکنی که در آن اقامت کند، نیست. جریان کلی حاکم بر عالم و آدم از روز نخست که این عالم پدیدار شده، پیوسته در یک مسیر بوده و هرگز لحظه‌ای توقف نداشته است. پس برای او نیز جای درنگ نیست، تا چه رسد به اقامت نمودن (همان، ص ۸۸).

انسان از مجموع تحولات و دگرگونی‌های این دنیا به دو نکته می‌رسد: یکی اینکه خوشی‌ها و کامیابی‌ها و موفقیت‌های دنیوی، موقت است و نباید به آنها مغرور شد. دیگر اینکه ناخوشی‌ها و ناکامی‌ها و شکست‌های دنیوی نیز موقت است و روزی تمام خواهد شد. بنابراین نباید مأیوس گردید (همان، ص ۸۲). بنابراین یکی از عمومی‌ترین پدیده‌های دنیا این است که همه کسانی که در این عالم زندگی می‌کردند از اینجا بار بستند و خانه‌ها و اموالشان را به دیگران سپردند (همان، ج ۲، ص ۲۷۰). علامه مصباح یزدی می‌فرماید:

از این قانون مسلم، باید بفهمیم که روزی ما هم از این منزل ویران خواهیم رفت و مال و منال و خانه و کاشانه ما به دیگران می‌رسد. پس به این روزگار گذرا و به متاع بی‌بهای آن دل نبندیم (همان، ص ۲۷۰).

دوم. اصیل ندانستن دنیا

آیت‌الله مصباح یزدی دومین گام بعد از تصحیح بینش را کشف رابطه میان دنیا و آخرت بیان می‌کند؛ به این صورت که آن دو را باید با هم مقایسه کرد و هریک را در این مقایسه با دقت ارزیابی نمود تا معلوم شود که رابطه دنیا با آخرت رابطه راه و مقصد است یا وسیله و هدف، تا در نتیجه، آثار سوئی بر بینش ما مترتب نشود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۹).

نسبت به دنیا - دست کم - سه بینش می‌توان تصور کرد:

- عده‌ای از دنیا هیچ چیز جز زندگی محدود چندروزه نمی‌فهمند و کاملاً بی‌توجه و سرگردان هستند و مرگ را هم نابودی می‌دانند؛

- دسته دوم زندگی دنیا را سفر از آرامش و آسایش‌ها به سمت رنج و بلا و نابودی می‌پندارند؛

- گروه سوم زندگی دنیا را سفر از بلاها و رنج‌ها به سوی مقصدی ایده‌آل و آرمانی می‌دانند.

وجه اشتراک گروه دوم و سوم این است که دنیا گذراست؛ اما وجه افتراق دو گروه در جهت حرکت است؛ یعنی گروه دوم برعکس گروه سوم می‌پندارند که از جای خوب و ایده‌آل به سوی زندانی نامعلوم و تاریک می‌روند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۰۲).

بنابراین انسان باید یکی از این دو راه را انتخاب کند: یا زندگی را همین حیات چندروزه دنیا بپندارد و یا حیات اخروی را برای زندگی برگزیند (همان، ص ۲۰۳).

براساس بینش گروه سوم، یکی از مقایسه‌ها و تفاوت‌های مهم بین دنیا و آخرت اصالت داشتن آخرت است؛ به این معنا که زندگی آخرت، زندگی نهایی و اصيل انسان است و زندگی دنیا مقدمه آخرت و وسیله‌ای برای کسب سعادت ابدی است و تمام زندگی و مظاهر دنیا ابزار آزمایش و وسیله تکامل حقیقی و تحصیل سعادت ابدی به‌شمار می‌رود. در نتیجه اصالتی نخواهد داشت و ارزش واقعی آنها وابسته به توشه‌ای است که شخص برای زندگی ابدی‌اش برمی‌دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۴۲۵).

باید توجه داشت که همه نkohش‌هایی که از دنیا شده مربوط به نوع نگرش، بینش، نگاه و جهت‌گیری انسان‌های دنیاطلب است، و گرنه زندگی دنیا برای بندگان شایسته خدا که حقیقت آن را می‌شناسند و آن را وسیله به‌شمار می‌آورند و از هر لحظه عمر خود برای سعادت ابدی‌شان بهره می‌گیرند، نه تنها نkohشی ندارد، بلکه دارای ارزش فوق‌العاده‌ای است (همان).

قرآن کریم درباره اصالت آخرت می‌فرماید: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴)؛ این زندگانی چندروزه دنیا (اگر در پرستش حق و سعادت آخرت صرف نشود) افسوس و بازیچه‌ای بیش نیست و زندگانی - اگر مردم بدانند - به حقیقت دار آخرت است (که حیاتش جاوید و نعمتش بی‌رنج و زوال است).

بالاترین تأکیدی که در زبان عربی قابل بیان است در این آیه استفاده شده که عبارتند از: جمله اسمیه با «إِنَّ» لام تأکید با ضمیر فصل؛ و خبر محلاً به الف و لام (مصباح یزدی، ۹۵/۳/۲۷). بنابراین اصلاً زندگی حقیقی، زندگی آخرت است و این دنیا مقدمه و آزمایشگاه است (همان، ۹۳/۱۰/۸).

علامه مصباح یزدی معتقد است که ما انسان‌ها چون موجوداتی مادی هستیم و با محسوسات سروکار داریم، به زندگی دنیا و زرق و برق آن گرایش داریم (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۹). اما باید بدانیم که این زندگی که در چشم برهم‌زدنی تمام می‌شود، قابل نیست که انسان آن را هدف خود قرار دهد و برای رسیدن به آن برنامه‌ریزی کند، مگر آنکه دنیا وسیله‌ای برای آخرت باشد که در این صورت ارزشمند خواهد بود (مصباح یزدی، ۹۵/۴/۲).

ایشان درباره علت درخواست مرگ که گاهی برخی اولیای الهی از خداوند می‌کنند، می‌گویند: آنها معتقد بودند که آن عالم، عالم لذت، خوشی، سعادت ابدی و رضای خداست. (لذا) از خدا می‌خواستند که زودتر از اینجا بروند (همان، ۹۳/۳/۲۸).

ب. راهکار گرایشی

الگوهای: امیرمؤمنان علیه السلام در خطبه ۱۶۰ *نهج البلاغه*، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را بهترین الگو برای الگوگیری معرفی می‌کنند و می‌فرمایند:

«فَتَأْسِ بِبَيْتِكَ الْأَطْيَبِ الْأَطْيَبِ، فَإِنَّ فِيهِ أَسْوَةً لِمَنْ تَأْسَى وَغَزَاءٌ لِمَنْ تَعْزَى، وَ أَحَبُّ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ الْمَتَأَسِّي بِبَيْتِهِ وَ الْمُتَقَصِّ لَأَثَرِهِ؛ قَضَمَ الدُّنْيَا قَضْماً وَ لَمْ يَعْزْهَا طَرْفَةً، أَهْضَمَ أَهْلَ الدُّنْيَا كَشْحاً وَ أَحْمَصَهُمْ مِنَ الدُّنْيَا بَطْناً. عَرِضَتْ عَلَيْهِ

الدُّنْيَا فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَهَا وَ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ أَبْغَضَ شَيْئاً فَأَبْغَضَهُ وَ حَقَّرَ شَيْئاً فَحَقَّرَهُ وَ صَغَّرَ شَيْئاً فَصَغَّرَهُ. وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ فِينَا إِلَّا حُبُّنَا مَا أَبْغَضَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ تَعْلِيمُنَا مَا صَغَّرَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ لَكُنْفِي بِهِ شِقَاقاً لِلَّهِ وَ مُحَادَّةً عَنْ أَمْرِ اللَّهِ»؛ (تو ای مسلمان!) به پیامبر پاک و پاکیزه‌ات تأسی جوی؛ زیرا در او سرمشقی است برای آنکه می‌خواهد تأسی بوجود و رابطه‌ای است عالی برای کسی که بخواهد به او مربوط شود. محبوب‌ترین بندگان نزد خدا کسی است که به پیامبرش تأسی جوید و در پی او گام بردارد. او به اندازه نیاز از دنیا بهره گرفت و هرگز تمایلی به آن نشان نداد. اندامش از همه مردم لاغرتر و شکمش از همه گرسنه‌تر بود. دنیا (از سوی خدا) به وی عرضه شد، ولی آن را نپذیرفت. او می‌دانست چه چیزی مبعوض خداست، آن را مبعوض می‌شمرد؛ و چه چیز نزد خدا حقیر است، آن را حقیر می‌دانست؛ و چه چیز نزد او کوچک است، آن را کوچک می‌دید. و اگر در ما چیزی جز محبت به آنچه مبعوض خدا و رسول اوست، و نیز بزرگ شمردن آنچه خدا و رسولش آن را کوچک شمرده‌اند وجود نداشته باشد، همین برای مخالفت ما با خدا و سرپیچی از فرمانش کافی است.

حضرت در این خطبه برخی از سیره پیامبر اکرم ﷺ را این گونه بیان می‌فرمایند:

«قَضَمَ الدُّنْيَا قَضْماً وَلَمْ يَعْزْهَا طَرْفاً أَهْضَمَ أَهْلَ الدُّنْيَا كَسْحاً وَأَحْمَضَهُمْ مِنْ الدُّنْيَا بَطْناً غَرَضَتْ عَلَيْهِ الدُّنْيَا فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَهَا وَ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ أَبْغَضَ شَيْئاً فَأَبْغَضَهُ وَ حَقَّرَ شَيْئاً فَحَقَّرَهُ وَ صَغَّرَ شَيْئاً فَصَغَّرَهُ»؛ رسول خدا ﷺ خوردنش اندک و به قدر ضرورت بود. به این دنیا، حتی به گوشه چشمی ننگریست. پهلوهایش از همه مردم لاغرتر بود و شکمش از همه خالی‌تر. دنیا بر او عرضه شد و او از پذیرفتنش ابا کرد و می‌دانست که خدای سبحان چه چیزی را دشمن می‌دارد تا او نیز آن را دشمن دارد، یا چه چیزی را حقیر شمرده است تا او نیز حقیرش بشمارد و چه چیزی را خرد و بی‌مقدار دانسته است تا او نیز بی‌مقدارش داند.

امیرمؤمنان ع در نامه ۴۵ نهج البلاغه درباره ثروت خود این گونه می‌فرماید:

«قَوْلَالِي مَا كُنْتُ مِنْ دُنْيَاكُمْ تَبَرّاً وَلَا أَخْرَجْتُ مِنْ غَنَائِمِهَا وَفَرّاً لَا أَعْدَدْتُ لِبَالِي ثَوْبِي طِمراً وَلَا خَزْناً مِنْ أَرْضِهَا شَبِيراً وَلَهْجِي فِي عَيْنِي أَوْهَى وَأَوْهَى مِنْ عَقْصَةِ مَقَرَّةٍ أَغْزَبِي عَنِّي قَوْلَالِي لَا أَذُلُّ لَكَ قَسْئِدَ لَيْلِي وَلَا أَسْلُسُ لَكَ قَفْقُودِي»؛ به خدا سوگند! من هرگز از ثروت‌های دنیای شما چیزی از طلا و نقره نپندوخته‌ام، و از غنایم و ثروت‌های آن مالی ذخیره نکرده‌ام، و برای این لباس کهنه‌ام بدلی مهیا نساختم‌ام و از اراضی این دنیا، حتی یک وجب به ملک خود درنیآورده‌ام. این دنیا در چشم من بی‌ارزش‌تر و خوارتر از شبیره تلخ درخت بلوط است. (ای دنیا) از من دور شو! به خدا سوگند، من رام تو نخواهم شد تا مرا خوار و ذلیل سازی، و زمام اختیارم را به دست تو نخواهم سپرد که به هر جا خواهی ببری.

ج. راهکارهای رفتاری

یک. همنشینی با صالحان

از عواملی که در توجه انسان به رفتارها، انگیزه‌ها، عواقب و نتایج اخروی آنها مؤثر است، معاشرت با کسانی است که رفتارشان نشان‌دهنده کمالات، فضایل، خیرات و در نهایت، اعتقاد به آخرت است. در این زمینه روایت است:

«قَالَ الْخَوَارِيُّونَ لِعِيسَى يَا رُوحَ اللَّهِ مَنْ نَجَالِسُ؟ قَالَ مَنْ يَذْكُرُكُمْ اللَّهُ رُؤْيَاهُ وَيَزِيدُ فِي عِلْمِكُمْ مَنْطِقُهُ وَيَرْغَبُكُمْ فِي الْآخِرَةِ عَمَلُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹)؛ یاران حضرت عیسی ع از ایشان پرسیدند: با چه کسی همنشین باشیم؟ فرمود: اول شرط برای کسی که می‌خواهید برای معاشرت انتخاب کنید این است که طوری باشد که وقتی او را می‌بینید به یاد خدا بیفتید، وقتی سخن می‌گوید بر علم شما افزوده شود، و وقتی رفتارش را می‌بینید به کار برای آخرت رغبت پیدا کنید.

دو. تلاوت قرآن

قرآن کتابی است که مسیر انسان را مشخص می‌کند. پس برای به‌دست آوردن راهکار دوری از دنیای مذموم می‌توان به آن مراجعه کرد. اعتقاد به آخرت در رفتار انسان اثرگذار است. از جمله اموری که این اعتقاد را در انسان تقویت می‌کند، تلاوت قرآن است.

علامه مصباح یزدی می‌فرماید:

اینکه مستحب است مؤمن در هر روز - دست‌کم - پنجاه آیه قرآن بخواند برای این است که شاید هیچ پنجاه آیه‌ای نباشد که صحبتی از دنیا و آخرت در میان آن نباشد (مصباح یزدی، ۹۵/۲/۱).

سه. توسل به خدا و معصومان

امام خمینی^{ره} توسل به معصومان^{علیهم‌السلام} را از راهکارهای رفتاری دوری از دنیای مذموم معرفی می‌کند و می‌فرماید: چون صبح^۱ افتتاح اشتغال به کثرات و ورود در دنیاست... خوب است انسان سالک... برای ورود در این ظلمتکده تاریک به حق تعالی متوسل شود... و چون خود را در آن محضر شریف آبرومند نمی‌بیند به... رسول ختمی (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} متوسل گردد (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۳۷۰).

چهار. عمل به ضد

امام خمینی^{ره} طریق علاج عملی دوری از دنیای مذموم را معامله به ضد می‌داند؛ یعنی اگر انسان به مال و منال علاقه دارد با بسط ید و صدقات واجب و مستحب ریشه آن را از دل بکند (همان، ص ۵۰). ایشان می‌فرماید:

یکی از نکات صدقات همین کم شدن علاقه به دنیاست و لهذا مستحب است که انسان چیزی را که دوست می‌دارد و مورد علاقه‌اش هست، صدقه دهد... و اگر علاقه به فخر و تقدم و ریاست و استطالت دارد، اعمال ضد آن را بکند و دماغ نفس اماره را به خاک بمالد تا اصلاح شود (همان).

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، به دست می‌آید: آثاری که دنیاطلبی دارد عبارتند از: محروم شدن از امور معنوی، گناهان و انحرافات، کفر، و ترس و سختی مرگ.

راهکارهایی که برای دوری از دنیای مذموم در حوزه بینشی مطرح می‌شود عبارتند از: عبرت‌آموزی و درک حقیقت دنیا و اصالت ندادن به آن. در حوزه گرایشی با بهره‌گیری از الگوهای معنوی می‌توان کشش به‌سوی دنیا را کاهش داد. در حوزه رفتاری نیز با همنشینی انسان‌های زاهد، تلاوت قرآن، توسل به معصومان^{علیهم‌السلام} و عمل به‌ضد می‌توان روحیه دنیاگرایی را مهار کرد.

تفاوت دیدگاه‌های مطرح‌شده در زمینه «آثار و مفاسد گرایش به دنیای مذموم و راهکارهای دوری از آن» بیشتر ناظر به نوع نگاه به موضوع مذکور است؛ یعنی براساس ادبیاتی که بزرگان بیان داشته‌اند، به نظر می‌رسد امام خمینی^{ره} این موضوع را با تأکید بر بُعد عرفانی، آیت‌الله جوادی آملی با تأکید بر بُعد تفسیری و فلسفی، و آیت‌الله مصباح یزدی با تأکید بر بُعد اخلاقی مطرح کرده‌اند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، تحف العقول، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، غررالحکم و درر الکلم، قم، دار الکتاب الاسلامی.
- جلالی، عبدالحسین، ۱۳۸۲، ماهیت دنیا، تهران، امیرکبیر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۶، کرامت در قرآن، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____، ۱۳۷۸، معاد در قرآن، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۰، دنیاشناسی و دنیاگرایی در نهج البلاغه، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، صحاح اللغة، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حسینی زبیدی، محمدمرتضی، ۱۳۸۵ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالهدایة.
- عزیزی، عباس، ۱۳۸۰، نهج البلاغه موضوعی، قم، ناشران.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، کتاب العین، قم، هجرت.
- فروردین، عزیزه، ۱۳۸۰، دنیا از منظر امامؑ، تهران، مرکز پژوهش های صدا و سیما جمهوری اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تهران، اسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۹۹۲م، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محمدری شهری، محمد، ۱۳۸۴، دنیا و آخرت، قم، دار الحدیث.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۹۷/۳/۱۰، درس اخلاق، در: mesbaheyazdi.ir
- _____، ۱۳۷۰، آموزش عقاید، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ.
- _____، ۱۳۸۴، راهیان کوی دوست، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ.
- _____، ۱۳۸۸، پیام مولا از بستر شهادت، تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ.
- _____، ۱۳۹۰، به سوی او، تحقیق محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ.
- _____، ۱۳۹۱ الف، اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ.
- _____، ۱۳۹۱ ب، بند جاوید، نگارش علی زبیتی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ.
- _____، ۱۳۹۲، انسان سازی در قرآن، تنظیم و تدوین محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ.
- _____، ۱۳۹۹، آیین پرواز، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۶۹، صحیفه نور، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- _____، ۱۳۷۲، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینیؑ.
- _____، ۱۳۷۳، چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینیؑ.

تبیین سازه «شجاعت» براساس منابع اسلامی

مصطفی خوشخرام رودمَعجَنی / دانشجوی دکتری روان‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

m.khoshkham94@gmail.com

 orcid.org/0000-0003-4388-2181



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی مفهوم «شجاعت» در منابع اسلامی و تعیین مؤلفه‌ها و خرده‌مؤلفه‌های این سازه انجام شده است. یافته‌های پژوهش از طریق بررسی و تحلیل آیات و روایات به صورت «کتابخانه‌ای» جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل شد. مؤلفه‌ها و خرده‌مؤلفه‌های «شجاعت» نیز به روش توصیفی - تحلیلی براساس رتبه‌بندی کتب روایی و با استفاده از رتبه «الف» و «ب» استخراج و تبیین گردید. با تتبع در منابع دینی پنج واژه «الشجاعة»، «النَّجْدَةُ»، «صِدْقُ الْبَاسِ»، «الْجُرْأَةُ»، و «قُوَّةُ الْقَلْب» استخراج و تجزیه و تحلیل گردید. یافته‌های این پژوهش در سه سطح قابل ملاحظه است: اول. عناصر و مؤلفه‌های سازه «شجاعت» که در دو قلمرو تقسیم‌بندی می‌شوند: ۱. قلمرو روانی (ذهنی): انگیزه مقاومت، قوی‌دل و پر دل بودن؛ ۲. قلمرو عملی (عینی): اقدام و ورود در ناملايمات، دفاع کردن، ایستادگی و مقاومت. دوم. تعریف سازه «شجاعت» که عبارت است از: توانایی روانی که در فرد انگیزه‌ای برای مقاومت ایجاد کرده، او را به اقدام و ورود در ناملايمات و دفاع کردن واداشته و وی را در برابر دشواری‌ها و تلخی‌های مبارزه شکیبا و پایمرد می‌سازد. سوم. یافته‌های پژوهشی در زمینه نشانه‌های (خرده‌مؤلفه‌ها) شجاعت می‌باشند.

کلیدواژه‌ها: شجاعت، ایستادگی و مقاومت، دفاع کردن، ورود در ناملايمات، منابع اسلامی.

مقدمه

در مسیر حرکت علمی روان‌شناسی، جنبش جدیدی به نام «روان‌شناسی مثبت» مشاهده می‌شود که به شناسایی توانمندی‌ها و ویژگی‌های ذاتی در هر انسان می‌پردازد (سلیگمن و تریسی، ۲۰۰۵). سلیگمن، بنیانگذار این گرایش جدید، خاطرنشان کرد که پژوهش‌های علمی ارزشمند ناچیزی به کشف چگونگی جمع‌آوری و فعال‌سازی نیرویی اختصاص یافته است که به زندگی ارزش زیستن می‌دهد (فردریکسون، ۱۳۹۵، ص ۲۲۵). وی پس از سال‌ها تحقیق و تدقیق در زمینه آسیب‌شناسی و مدنظر قرار دادن این نکته که نباید تنها به نقاط ضعف انسان اشاره کرد، بلکه باید به توانمندی‌ها و فضایل انسانی نیز توجه نمود (سلیگمن، ۱۳۸۲، ص ۳۵؛ سلیگمن و سیکزنت، ۲۰۰۰؛ اشنايدر و لویز، ۲۰۰۳)، بیان می‌کند که ما به دنبال ارزش‌های همه‌جا حاضر - اگر هم نه جهانی - بودیم که در بررسی‌ها به شش فضیلت جهانی رسیدیم. یکی از این فضایل «شجاعت» است که از دیرباز مدنظر دانشمندان بوده و در سطح خطوط کلی در ادبیات پژوهشی بررسی شده است. این مفهوم در قرن اخیر وارد حوزه «روان‌شناسی مثبت» شد و به‌مثابه یکی از فضایل اساسی در دست مطالعه قرار گرفت (جوزف، ۲۰۱۵، ص ۵۲۳).

ساده‌انگارانه است اگر گمان شود «شجاعت» مفهومی بدیهی است و فقط در عرصه کارزار استفاده می‌شود. در صورتی که با اندکی دقت، می‌توان دریافت که «شجاعت» فقط یک رفتار قابل مشاهده نیست، بلکه متضمن شناخت‌ها، هیجان‌ها، انگیزش‌ها و اراده‌هایی است که در پیرامون آن شکل می‌گیرد (پترسون و سلیگمن، ۲۰۰۴، ص ۳۶). در این جنبش جدید، برای فضیلت شجاعت چهار توانمندی برشمرده‌اند که عبارتند از:

۱. دلیری (دلوری)؛ ۲. پشتکار (پایداری و پرتلاش بودن)؛ ۳. صداقت (اصالت، یکپارچگی) (سلیگمن، ۱۳۸۹، ص ۱۷۸)؛ ۴. رغبت (سرزندگی، اشتیاق، نیرو، انرژی) (جوزف، ۲۰۱۵، ص ۵۲۳).

در نهایت با توجه به این چهار توانمندی، فضیلت «شجاعت» چنین تعریف می‌شود: شجاعت عبارت است از: توانمندی هیجانی که عبارت است از: اعمال اراده تا رسیدن به هدف، علی‌رغم مخالفت‌های بیرونی یا درونی (مگیار - موئی، ۱۳۹۱، ص ۷۱؛ پترسون و سلیگمن ۲۰۰۴، ص ۱۹۹؛ سلیگمن، ۱۳۸۹، ص ۱۸۸؛ مگیار - موئی، ۱۳۹۲، ص ۷۶؛ جوزف، ۲۰۱۵، ص ۵۲۳).

از سوی دیگر، در روایات اسلامی بر شجاعت تأکید و از آن تحسین شده است. برخی روایات شجاعت را محبوب خداوند دانسته‌اند که دوست دارد بندگان آن را داشته باشند. بدین‌روی پیامبر اکرم ﷺ می‌فرمایند: «خداوند شجاعت را دوست دارد، اگرچه کشتن ماری باشد» (طوسی، ۱۳۷۷، ص ۳۳۱).

در روایتی دیگری امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «خداوند رسولانش را به مکارم اخلاق زینت بخشیده است. خود را بیازماید، اگر در شما وجود دارند خدا را سیاس‌گزارید و بدانید که این از خیر است؛ و اگر در شما نباشند از خدا خواهش کنید و به آنها رغبت ورزید. و آنها ده‌تا است که یکی از آنها شجاعت است (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۹).

به دنبال تأکید ائمه دین بر شجاعت، اندیشمندان اسلامی مفهوم «شجاعت» را در کتب اخلاقی بررسی کرده و آن را یکی از اصول و ارکان اخلاق حسنه و ملکات فاضله دانسته‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۳۹۱). علاوه بر این، اصول فضایل را بنا بر اتفاق، تمام اندیشمندان متأخر و متقدم «حکمت، شجاعت، عفت و عدالت» می‌دانند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۷۲).

برخی دیگر شجاعت را از زیرشاخه‌های عدالت دانسته‌اند. بدین‌بین که از پیوستن این نیروهای سه‌گانه، یعنی حکمت، عفت و شجاعت، نیروی چهارمی شکل می‌گیرد که در میان علمای اخلاق، «عدالت» نامیده می‌شود (مظاهری، ۱۳۸۳، ص ۴۷).

برای مشخص شدن تعریف این فضیلت، اندیشمندان اسلامی اشاراتی درباره این مفهوم داشته‌اند؛ مانند تعریف شیخ طوسی، که «شجاعت» را ملکه‌ای می‌داند که شخص را وامی‌دارد تا در سختی‌ها و مکاره، اطمینان به رهایی و نجات داشته و آماده مواجهه با سختی‌ها باشد (طوسی، ۱۳۸۰، ص ۶۲۷).

با توجه به فقدان پژوهشی مستقل در زمینه شجاعت براساس منابع اسلامی، تحقیق حاضر در پی پاسخ به دو سوال ذیل است:

۱. مؤلفه‌های سازه «شجاعت» کدام است؟

۲. مفهوم «شجاعت» براساس مؤلفه‌ها در منابع اسلامی چیست؟

روش پژوهش

روش پژوهش حاضر «توصیفی - تحلیلی» است. در بررسی منابع اسلامی از روش «تحلیل محتوا» استفاده شده است. رویکرد اساسی در استخراج روایات مبتنی بر معیار «رتبه‌بندی» طباطبائی (۱۳۹۰) است. در این معیار، کتاب‌های حدیثی شیعه و سنی در سه گروه درجه‌بندی شده است:

اول. کتاب‌های درجه «الف»: کتاب‌های مقبول و قابل اعتماد شیعیان یا اهل سنت؛

دوم. کتاب‌های درجه «ج» از گروه کتاب‌های ضعیف که اعتماد محض به متون آنها پسندیده نیست و بهتر است به‌منزله مؤید از آنها استفاده شود.

سوم. کتاب‌های درجه «ب» که مابین دو گروه دیگر قرار دارد و برای استناد صلاحیت نسبی دارند (طباطبائی،

۱۳۹۰، ص ۲۶۵-۲۸۶).

برای جمع‌آوری اطلاعات مربوط به مؤلفه‌ها و نشانه‌ها (خرده‌مؤلفه‌ها)، تمام مشتقات فعلی (ماضی، مضارع و امر) و اسمی (اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، اسم مبالغه و اسم تفضیل) با «ال» و بدون آن استخراج شد. بنای تحلیل مفهوم اصطلاحی، تعریف و شناسایی مؤلفه‌های «شجاعت» در کتب روایی «الف» و «ب» بوده و از روایات رتبه «ج» تنها به‌عنوان مؤید استفاده شده است. در نهایت روایات مرتبط با پژوهش انتخاب گردید و برای استخراج مفهوم و مؤلفه‌ها توصیف و تجزیه و تحلیل شد.

بحث و بررسی

برای لغت «شجاعت» در زبان عربی واژه‌هایی وضع شده است که هر کدام نسبت به دیگری تفاوت‌هایی، هم از حیث شیوع در استعمال دارند و هم از حیث معنا با یکدیگر. با بررسی منابع اسلامی به پنج مفهوم می‌توان دست یافت که می‌توانند در فرایند مفهوم‌شناسی «شجاعت» در منابع اسلامی بررسی گردند. مفاهیم پنج‌گانه مذکور عبارتند از: «الشجاعة»، «النَّجْدَة»، «صِدْقُ الْبَاسِ»، «الْبِرَّةُ»، «قُوَّةُ الْقَلْبِ».

در ادامه، برای دستیابی به مفهوم «شجاعت» در منابع اسلامی، هریک از مفاهیم مذکور از لحاظ لغوی و اصطلاح دینی بررسی و تحلیل می‌گردد و در نهایت، جمع‌بندی ارائه می‌شود. بدین منظور واژه‌هایی که نسبت به دیگر لغات پرکاربردترند بررسی شده‌اند:

۱. الشجاعة

ابتدا لغت «شجاعة» در لغت بررسی می‌شود و پس از رسیدن به یک تعریف کلی در نگاه لغت‌شناسان این واژه از نگاه منابع اسلامی بررسی می‌گردد:

الف. «شجاعت» در لغت

برخی لغتنامه‌ها «شجاعت» را به «شدة القلب عند البأس» معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۱۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۷۳) به معنای اینکه هنگام جنگ، شخص دارای پُردلی و قوت نفس است. البته می‌توان لغت «البأس» را در اینجا به معنای ترس (خوف) هم گرفت و چنین گفت که هنگام ترس، دارای قوت نفس و پردلی است، که در این صورت معنای «البأس» عمومیت پیدا کرده، حیطه‌هایی غیر از جنگ (مانند سخنرانی در یک جمعیت ده‌هزار نفری) را هم شامل می‌شود. در این صورت چنین می‌گوییم که فرد در مقابل ده‌هزار انسان با قوت نفس و دلی قوی سخنرانی نمود. همچنین می‌توان گفت: اگر جنگ را «بأس» نامیده‌اند به علت آن است که در جنگ هم خوف وجود دارد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۹۲).

برخی لغتنامه‌ها «شجاعت» را به معنای قوت قلب داشتن در هنگام گرفتاری‌ها می‌دانند و چنین تبیین می‌کنند که - مثلاً - فلان شخص دارای قوت قلب است و با جرئت و پیشگام بودن در جنگ، طرف مقابل را خوار نمود و به ضعف کشاند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۵).

می‌توان نتیجه گرفت که «شجاعت» به معنای قوت قلب داشتن در هنگام بأس (جنگ، خوف، گرفتاری) است؛ همان‌گونه که این معنا را برخی اندیشمندان اسلامی در آثارشان مطرح کرده و گفته‌اند: ما به کسی «شجاع» می‌گوییم که در هنگام شداید و گرفتاری‌ها دارای قوت قلب باشد و شجاعت فقط در میدان نبرد و به‌زور و بازو نیست (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۲، ص ۵۶۷)، بلکه «شجاعت» قوت قلبی است که افراد را در مقابل گرفتاری‌ها و شداید استوار نگه می‌دارد.

با توجه به دو تبیینی که از واژه «شجاعت» ارائه شد، تعریف «شجاعت» را با نگاه لغوی می‌توان چنین ارائه کرد: شجاعت توانایی درون‌روانی است که موجب می‌شود شخص با قوت با مشکلات (اعم از جنگ، گرفتاری‌ها و مشکلات) روبه‌رو گردد.

ب. شجاعت در متون اسلامی

در این بخش با استفاده از دو روایت، مفهوم شجاعت را بررسی می‌کنیم:

از امام حسن مجتبیٰ علیه السلام درباره «شجاعت» سؤال شد، حضرت در پاسخ فرمودند: ایستادگی در برابر هم‌اوردان (دست و پنجه نرم کردن با حریفان هموزن خود) و شکیبایی به هنگام شنیدن سخن نیشدار (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲، ص ۳۵۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۶، ص ۲۴۲).

امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «شجاعت ساعتی صبر کردن است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۱۱؛ جیلانی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۱۱). این روایت هرچند در کتب اصیل قبل از سده پنجم هجری مشاهده نشد، لیکن می‌توان از آن در تأیید روایت قبل که در آن امام بر مفهوم «صبر» تأکید کرده بودند، استفاده کرد.

امیرمؤمنان علیه السلام همچنین می‌فرماید: «سخاوت و شجاعت صفات شریفی هستند که خداوند سبحان آن را در وجود کسانی که دوستانشان دارد و آزموده است قرار می‌دهد» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۵۴).

در روایتی که از امام حسن مجتبیٰ علیه السلام نقل شد، از عبارت «مُؤَافَقَةُ الْأَقْرَانِ» استفاده شده است که دو واژه «مُؤَافَقَةُ» و «أَقْرَان» نیاز به بررسی بیشتری دارد. «مُؤَافَقَةُ» در لغت به معنای ایستادگی در مقابل جنگ و دشمنی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۶۰) و «أَقْرَان» که جمع «قِرْن» است، به معنای هم‌تا بودن و مثل هم بودن در شجاعت و مبارزه است (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۵۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۳۳۷). وقتی دو تن می‌خواهند با یکدیگر مبارزه کنند اگر از لحاظ شجاعت و جنگاوری شبیه یکدیگر باشند از واژه «أَقْرَان» استفاده می‌شود. با این بیان، درباره تعبیر «مُؤَافَقَةُ الْأَقْرَان» به این نکات دست یافتیم:

- ایستادگی کردن؛

- ایستادگی در مقابل جنگ و دشمنی صورت می‌پذیرد.

- با قید «أَقْرَان» فهمیده می‌شود که این ایستادگی باید در مقابل افرادی باشد که از حیث شجاعت و دلیری با فرد یکسان هستند.

- ایستادگی مزبور بر مبنای یک منطق و روش معقولی است. توضیح آنکه شخص خردمند به سبب آنکه بر هیجانات خود (همچنین هیجانات منفی) مانند ترس مسلط است، از هر چیزی نمی‌ترسد و به راحتی تحت تأثیر شرایط و فضای موجود قرار نمی‌گیرد. بدین‌روی افرادی که از خردمندی بالایی برخوردار نیستند،

نمی‌توانند موقعیت‌ها و شرایط را به درستی تجزیه و تحلیل کنند یا می‌ترسند یا اقدام و واکنش مناسبی در آن موقعیت نمی‌توانند از خود نشان دهند. به همین دلیل امیرمؤمنان علیه السلام فرمودند: «لَا أَشْجَعَ مِنْ لَيْبٍ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۷۷۳)؛ شجاع‌تر از خردمند وجود ندارد. به عبارت دیگر، از این روایت چنین برداشت می‌شود که افراد خردمند رفتارهایشان بر مبنای عقلانیت است و رفتاری هم مانند ایستادگی بر مبنای خردمندی و منطق است.

- در قسمت دوم این روایت امام از واژه «و الصَّبْرُ عِنْدَ الطَّاعِنِ» استفاده می‌کند که به معنای شکیبایی ورزیدن در مقابل سخنان نیشدار دیگران است. البته در روایت دوم امام از شجاعت چنین تعبیر می‌کند که «شجاعت ساعتی صبر کردن است». امام علیه السلام در اینجا شکیبایی کردن را مقید به چیز دیگری نکردند که این نکته‌ای قابل توجه است که امام یکی از مؤلفه‌های شجاعت را «صبر» در نظر گرفته‌اند که می‌تواند این صبر در مقابل طعنه‌های دیگران یا مانند آن باشد.

با توجه به آنچه از دو روایت فوق گذشت، می‌توان برای شجاعت دو مؤلفه اساسی ذکر کرد: اول. ایستادگی و مقاومت (مُؤَافَقَةُ الْأَقْرَانِ) و دوم. شکیبایی (وَالصَّبْرُ عِنْدَ الطَّاعِنِ / صَبْرٌ سَاعَةً).

با توجه به سومین روایت می‌توان چنین تبیین نمود که در این روایت از شجاعت به «غریزه شریفه» تعبیر شده است. در تبیین غریزه چنین می‌توان گفت: خاصیتی در همه موجودات جامد یا نامی - لیکن بدون روح حیوانی - هست که «طبیعت» نامیده می‌شود؛ اما خاصیت‌های ویژه همه حیوانات، از جمله بُعد حیوانی انسان «غریزه» نام دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۴۰۱)؛ مانند غریزه حبّ جاه که برخی افراد در ادیان سابق از نسخ شریعت و دین خویش باخبر بودند و آن را خاتمه‌یافته می‌یافتند، لیکن غریزه حبّ جاه و غرض حب منافع و مانند آن وادارشان می‌کرد نه تنها حق را نپذیرند، بلکه دیگران را به صورت دفع یا به صورت رفع از حق منحرف کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۵۵۹)، و مانند غریزه مال‌دوستی که پروردگار انسان را با این غریزه آفریده است؛ زیرا در دنیا بدون مال زندگی ممکن نیست. بنابراین حبّ مال در انسان‌ها وجود دارد (همان، ج ۹، ص ۱۰۹). حال در روایت فوق از شجاعت به «غریزه» تعبیر شده است که با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت: شجاعت خاصیتی همگانی است که در وجود همه انسان‌ها وجود دارد. علاوه بر آن شجاعت غریزه‌ای الهی است و کسی را که خداوند دوست داشته باشد این فضیلت را در او قرار می‌دهد.

ج. جمع‌بندی

بنا بر آنچه گذشت، در تعریف «شجاعت» می‌توان گفت: توانایی روانی است که به‌وسیله آن شخص می‌تواند در برابر دیگران (مشکلات، گرفتاری‌ها، ناملایمات، روبه‌رو شدن در میدان جنگ و پیکار با دیگران) ایستادگی کند و در برابر پیامدهای آن (مانند سخن نیشدار دیگران) شکیبایی ورزد.

۲. النَّجْدَة

ابتدا «النجده» از حیث لغوی بررسی و سپس تعریفی کلی از نگاه لغت‌شناسان ارائه و در نهایت این واژه از نگاه منابع اسلامی بررسی می‌گردد:

الف) «نجده» در لغت

با بررسی لغتنامه‌ها، تعابیر مشترکی از مفهوم «نجده» به دست می‌آید که همه آن را در تبیین دو لغتنامه ذیل می‌توان جمع نمود:

«النجده» در برخی کتب لغت مترادف با «شجاعت» معنا شده و در تعریف آن گفته‌اند: «النجده البُلُوغُ فی الأمرِ»؛ نجده وارد شدن در کار است (صاحب‌بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۹) و در تعریف دیگری گفته شده: «النَّجْدَةُ الشَّجَاعَةُ وَ هِيَ الْبُلُوغُ فِي الْأَمْرِ الَّذِي يُعْجَزُ عَنْهُ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۸۵)؛ نجده وارد شدن در کاری است که (افراد) از انجام آن ناتوان‌اند.

در تعریف دوم دو نکته نهفته است که تعریف اول هم مؤید آن است:

۱. «النجده» با واژه شجاعت مترادف است.

۲. شجاعت اقدام و ورود در کار است.

۳. از قید «يُعْجَزُ عَنْهُ» (افراد از انجام آن ناتوان‌اند) فهمیده می‌شود که اقدام و ورود در کار باید به نحوی باشد که در ظاهر، آن کار دارای مشقت باشد؛ زیرا در صورت راحتی کار، هر کسی می‌تواند آن را انجام دهد و دیگر شجاعت به حساب نمی‌آید؛ حتی آدم ترسو و بزدل هم بر این کار وارد می‌شود.

۴. همچنین از قید مزبور می‌توان چنین استنباط کرد که حتی شخص شجاع هم ممکن است در ابتدا برای انجام آن کار احساس ناتوانی بکند، ولی با همه اینها بر این عجز غلبه کند و بر آن کار سخت و طاقت‌فرسا وارد شود.

برخی کتب لغت علاوه بر اینکه مترادف بودن «النجده» و «شجاعت» را قبول کرده‌اند، اما اختلافی را در میان اهل لغت درباره این دو واژه بیان کرده‌اند که برای فهم تفاوت این دو واژه می‌تواند مفید باشد و آن اینکه گروهی گفته‌اند: این دو واژه مترادف یکدیگرند و هیچ فرقی با یکدیگر ندارند؛ گروهی دیگر هم تفاوت بین این دو واژه را مثل روز روشن می‌دانند، به گونه‌ای که شجاعت نوعی دلیری است که به سبب آن شخص وارد بر عرصه‌های پرخطر می‌شود که احتمال هلاکت در آن وجود دارد، و «نجده» یعنی اینکه شخص در این موقعیت هولناک، ثابت‌قدم و پایدار باشد، بدون اینکه از مردن و یا در خطر مرگ قرار گرفتن هراسی داشته باشد، تا پیروز و یا شهید شود (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۷۱).

در این تبیین چند نکته روشن است که به آن اشاره می‌شود:

۱. این دو واژه مترادف یکدیگرند.

۲. شجاعت نوعی دلیری است که به سبب آن شخص وارد بر عرصه‌های پرخطری می‌شود که احتمال هلاکت در آن وجود دارد، و نَجده یعنی اینکه شخص در این موقعیت هولناک ثابت‌قدم و پایدار باشد، بدون اینکه از مردن و یا در خطر مرگ قرار گرفتن هراسی داشته باشد. البته همان‌گونه که در تعریف «شجاعت» - در تبیین اول گفته شد «وارد شدن در کارهای نشدنی» - می‌توان فهمید که لازمه ورود به کارهای سخت و مشقت‌زا این است که بعد از ورود به آن کار، ثبات قدم و پایداری داشته باشد، وگرنه به ورودی که بعد از آن گریزی باشد «شجاعت» اطلاق نمی‌شود.

با نگاه به آنچه گذشت، می‌توان تعریف لغوی «نَجده» را چنین گفت: «نَجده» همان «شجاعت» است، با این بیان که شخص وارد بر کارهای خطرناک بشود و در انجام آن ثابت‌قدم بماند.

(ب) نَجده در متون اسلامی

درباره واژه «نَجده» از سه امام سؤال شد که جواب‌هایی تقریباً مشترک با تفاوت‌های جزئی دادند:

امیرمؤمنان علی^{علیه السلام} می‌فرمایند: شکیبایی در برابر خشم، نَجده است (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۲۶۳).

از امام حسن^{علیه السلام} سؤال شد: «نَجده» چیست؟ امام^{علیه السلام} فرمودند: دفاع از پناهنده، مقاومت و پایداری در میدان‌ها و اقدام و ورود در ناملايمات (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲، ص ۳۵۱).

امام حسن^{علیه السلام} در روایت دیگری درباره معنای «نَجده» می‌فرمایند: «نَجده» آن است که انسان از محرم‌های خود دفاع کند و در هر جایی که ناملايمات وجود داشته باشد پایداری و صبر پیشه کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۹۰).

از امام حسین^{علیه السلام} درباره «نَجده» سؤال شد، فرمودند: نَجده قدم نهادن در سختی، شکیبایی ورزیدن در مصیبت، و دفاع از برادران است (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۲۳۵).

از این روایات می‌توان چنین نتیجه گرفت که «نَجده» دارای سه مؤلفه است که با بررسی آنها می‌توان به درک روشن‌تری از مفهوم آن دست یافت:

اول. در دو روایت سوم و چهارم بر انجام دادن و اقدام کردن بر کار تکیه شده است (الإقدامُ عَلَی / عند)؛ به این معنا که در ناملايمات و سختی‌ها بر انجام کار اقدام نماید، بدون اینکه کار را به خاطر وجود ناملايمات ترک کند. نکته قابل توجه اینکه در دو روایت مذکور، از دو حرف «عَلِی» و «عِنْد» استفاده شده که این دارای ظرافت‌هایی است؛ از جمله اینکه حرف «عَلِی» به معنای طلب برتری است؛ یعنی شخص دارای «نَجده» بر ناملايمات و سختی‌هایی وارد می‌شود که بر آنها احاطه داشته باشد تا بر ناملايمات تأثیر بگذارد، نه اینکه تأثیر بپذیرد و این خود نوعی آمادگی برای ورود به ناملايمات و سختی‌ها را می‌طلبد. در روایت دوم که از حرف «عِنْد» برتری شخص واردشونده بر ناملايمات استفاده نمی‌شود، صرف ورود بر ناملايمات دریافت می‌گردد.

دوم. صبر کردن است که در چهار روایت بر آن تأکید شده است، با این تفاوت که در روایت دوم مقاومت در میدان‌ها را به‌عنوان مصداق انتخاب می‌کند: «الصَّبْرُ فِي الْمَوَاطِنِ» و در روایت چهارم شکیبایی ورزیدن در مصیبت «الصَّبْرُ عِنْدَ النَّائِبَةِ» را به‌عنوان مصداق صبر بیان می‌کند و در روایت سوم صبر در هر جایی که نامالایمات و سختی‌هایی وجود داشته باشد: «وَالصَّبْرُ فِي الْمَوَاطِنِ عِنْدَ الْمَكَارِهِ» را توصیه می‌کند. در روایت اول شکیبایی در برابر خشم «الصَّبْرُ عَنِ الْغَضَبِ نَجْدَةٌ» را به‌عنوان یکی از مصادیق صبر مشخص می‌نماید.

سوم. دفاع کردن است که در روایت دوم مصداق شجاعت دفاع کردن از بی‌پناه و پناهنده «الذَّبُّ عَنِ الْجَارِ» و در روایت چهارم مصداق شجاعت دفاع از برادران دینی «الذَّبُّ عَنِ الْإِخْوَانِ» است. در روایت سوم هم دفاع از محارم «فَالذَّبُّ عَنِ الْمَحَارِمِ» را به‌عنوان یکی از مصادیق دفاع بیان می‌کند.

از این روایات می‌توان یک اصل کلی استخراج کرد: در موقعیت‌هایی که با نامالایمات آمیخته است اقدام و عمل را در اولویت قرار دهیم و با وجود نامالایمات، از آن کار، که شاید با وجود نامالایمات خیر باشد، دوری نکنیم. در مقام اجرا و عمل ما به مقاومت و صبوری برای به سرانجام رسیدن کار نیاز داریم. در چنین شرایطی ما می‌توانیم به دفاع از دیگران بپردازیم.

ج) جمع‌بندی

براساس آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که «نجده» دارای سه عنصر اصلی است که در روایات فوق توسط امامان معصوم علیهم‌السلام تبیین شده است:

– اقدام و ورود در نامالایمات (جنبه بیرونی دارد)؛

– شکیبایی ورزیدن (جنبه درونی دارد)؛

– دفاع کردن (ظهور این عنصر در بیرون است).

با توجه به آنچه گذشت، با استفاده از منابع اسلامی می‌توان گفت: نجده عبارت است از: وارد شدن در شرایط سخت و شکیبایی و ثبات قدم داشتن در مقابل نامالایمات تا به دفاع از خود و دیگران بپردازد.

۳. الجُرْأَةُ

ابتدا لغت «جرأة» در لغت بررسی می‌شود و پس از رسیدن به یک تعریف کلی در نگاه لغت‌شناسان این واژه از نگاه منابع اسلامی بررسی می‌گردد:

الف. «جرأة» در لغت

با بررسی این لغت به سه تبیین مهم می‌توان دست یافت:

۱. «جرأة» به معنای شجاعت است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۴) که در این صورت معنای قوت قلب داشتن در مقابل نامالایمات را نیز می دهد.

۲. «جرأة» همان شجاعت و به معنای اقدام بر انجام کاری بدون درنگ است و در نهایت به معنای دلیر شدن بر چیزی و هجوم آوردن بر آن است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۲۴) که از این تعریف می توان چند نکته را استخراج کرد:

اولاً، اقدام کردن بر انجام کار در معنای «جرأة» گنجانده شده؛ به این معنا که در جرئت‌ورزی ابتدا شرط است که شخص بر میدان نبرد، بر نامالایمات و موارد مشابه آن وارد شود. از این رو سکون و وارد نشدن با جرئت‌ورزی سازگاری ندارد.

ثانیاً، اقدام در «جرأة» بدون تأمل صورت می پذیرد؛ به این معنا که احتیاط بیش از حد و محافظه کاری با موضوع جرئت‌ورزی سازگار نیست.

۳. برخی کتب لغت در بیان تفاوت «جرأة» و «شجاعة» چنین گفته اند که «جرأة» قوه قلبی است که به شخص برای اقدام کردن و ورود بر نامالایمات انگیزه می دهد و در مقابل، «شجاعة» نشانگر جرئت شخص است (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۰۱). از این موضوع چند نکته قابل برداشت است:

اول. جرئت خاستگاه یک انگیزه‌ای درونی است و در مقابل، شجاعت در مقام عمل، دست و پنجه نرم کردن با نامالایمات در میدان مبارزه و موارد مشابه آن است.

دوم. جرئت قوت قلب تلقی شده؛ به این معنا که نوعی توانایی روانی است که به شخص توانایی می دهد تا در مقابل نامالایمات بایستد.

سوم. از قید «شجاعت نشانگر جرئت شخص است» به این نکته پی می بریم که جرئت قبل از میدان جنگ، نامالایمات و موارد مشابه وجود دارد، لیکن آنچه در عمل مشاهده می شود که شخص در حال دست و پنجه نرم کردن در میدان جنگ و نامالایمات است، «شجاعت» نامیده می شود.

در جمع بندی تعریف لغوی می توان گفت: «جرأة» عبارت از انگیزه‌ای درونی است که به شخص قبل از انجام کار بدون درنگ (نامالایمات، سختی ها، میدان نبرد و مانند آن) قوت قلب می دهد.

ب. «جرأة» در متون اسلامی

برای بررسی مفهوم «جرأة» در منابع اسلامی به روایت امام حسن مجتبی علیه السلام اکتفا می کنیم: از حضرت درباره ماهیت جرئت سؤال شد، فرمودند: ایستادگی و دست و پنجه نرم کردن با حریفان هموزن خود است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲، ص ۳۹۱). در ادامه راوی از امام علیه السلام پرسید: «الْمَنَّة» (نیرومندی) چیست؟ امام در جواب فرمودند: سخت نبرد کردن و ستیزه با پرقدرت ترین انسان ها (همان).

با توجه به آنچه درباره عبارت «مُؤَافَقَةُ الْأَقْرَانِ» در ذیل واژه «شجاعت» گذشت، می‌توان گفت: وقتی دو تن می‌خواهند با یکدیگر مبارزه کنند اگر این دو از لحاظ شجاعت و جنگاوری شبیه یکدیگر باشند از واژه «أقران» استفاده می‌شود. از این رو در تحلیل روایت مذکور و در تبیین مفهوم «جرأة» می‌توان به این نکات دست یافت:

۱- ایستادگی کردن: این ایستادگی در مقابل جنگ و دشمنی صورت می‌پذیرد.

۲- نکته ظریف در این قسمت می‌تواند قید «دشمنی کردن» باشد، به این تفسیر که دشمنی کردن گاه در میدان جنگ است و گاهی در میدان‌های دیگری غیر از جنگ؛ مانند عالم سیاست و در ارتباط با دیگران، که با این تعمیم می‌توان گفت: «مُؤَافَقَةُ» به معنای ایستادگی در جنگ و یا میدان‌هایی غیر از جنگ است.

۳- با قید «أقران» فهمیده می‌شود که این ایستادگی باید در مقابل افرادی باشد که از حیث شجاعت و دلیری با فرد یکسان هستند.

د. جمع‌بندی

با توجه به معنای لغوی و روایی «جرأة» می‌توان گفت: جرئت عبارت است از: توانایی روانی که در فرد انگیزه ایستادگی در مقابل افراد و شرایطی را که فرد احساس هموردی با آنها دارد ایجاد می‌کند.

۴. «صِدْقُ الْبَاسِ»

«صِدْقُ الْبَاسِ» پایداری در جنگ را نشان می‌دهد و چون ثبات و پایداری در جنگ یکی از جلوه‌های شجاعت است، می‌توان گفت: «صِدْقُ الْبَاسِ» از واژه‌هایی است که به مفهوم «شجاعت» اشاره دارد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۹۲).

در جست‌وجوهای انجام‌شده در منابع اسلامی تنها یک روایت پیدا شد که در آن از واژه «صِدْقُ الْبَاسِ» استفاده شده است که پایداری در جنگ را نشان می‌دهد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ص ۵۵). در این روایت امام صادق علیه السلام ضمن برشمردن مکارم دهگانه اخلاق، یکی از مکارم را «صِدْقُ الْبَاسِ» برشمرده‌اند که از سیاق روایت برمی‌آید که به معنای پایداری در جنگ و یا سختی‌هاست.

از این رو می‌توان چنین نتیجه گرفت که «صِدْقُ الْبَاسِ» توانایی روانی است که شخص با استفاده از آن در جنگ یا در هر حالتی که دارای خوف و ترس باشد، استقامت و پایداری می‌ورزد.

۵. قُوَّةُ الْقَلْبِ

در برخی روایات مفهوم دیگری به نام «قُوَّةُ الْقَلْبِ» را می‌توان مشاهده کرد که اگرچه هم‌معنای شجاعت نیست، اما می‌تواند زمینه ایجاد شجاعت باشد. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرمایند: ارزش انسان به دو عضو کوچک اوست: قلب و زبان. پردل (قوی) به میدان جنگ پا می‌نهد و با زبان به عرصه بیان (لیبی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۶۴) تیممی آمدی،

۱۴۱۰ق، ص ۱۱۸). با توجه به روایات «شجاعة» و «تجدة»، ایستادگی در جنگ یکی از عناصر شجاعت محسوب می‌شود و با این نگاه می‌توان گفت: قوی‌دل بودن در جنگ هم یکی از مقدمات ایستادگی در جنگ است؛ همچنان‌که امام علیه السلام در این روایت می‌فرمایند: انسان با دلی قوی پا به رکاب شده، به مصاف دشمن می‌رود.

البته همان‌گونه که پردلی برای شجاعت لازم است، گاهی مصادیق شجاعت، توانمندی جسمانی هم باید باشد. به همین دلیل است که برخی افراد چون از توانایی جسمانی مناسبی برخوردار نیستند احتمالاً در برخی میدان‌ها وارد نمی‌شوند و برخی افراد چون توانایی جسمانی خوبی دارند با اتکا به آن توانایی جسمانی، وارد میدان می‌شوند؛ همان‌گونه که امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: ریشه دلاوری توانمندی، و میوه‌اش پیروزی است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۸). البته با توجه به تعریفی که از «شجاعت» در این مبحث ارائه می‌شود، می‌توان توانمندی در این روایت را به توانمندی در جسم و روان تعمیم داد.

با بررسی مفاهیم پنجگانه در مفهوم‌شناسی «شجاعت» در لغت و متون دینی نکات ذیل به‌دست می‌آید که با تحلیل آنها می‌توان به تعریف نسبتاً جامعی از «شجاعت» دست یافت:

- در لغت و روایات، سه مفهوم «شجاعة»، «تجدة» و «جرأة» به جای یکدیگر به کار رفته‌اند.
 - «شکیبایی ورزیدن» و «ایستادگی» مؤلفه‌های شجاعت هستند.
 - «شکیبایی ورزیدن»، «اقدام و ورود در ناملايمات» و «دفاع کردن» سه مؤلفه «تجدة» به‌شمار می‌آیند.
 - «انگیزه ایستادگی و مقاومت» و «توانایی روانی در مقابله با هموردان» مؤلفه‌های جرئت هستند.
 - «توانایی روانی مقابله» و «استقامت و پایداری» مؤلفه‌های «صدق البأس» هستند.
 - «نیرومندی دل» یا قوت قلب از لوازم شجاعت است.
- بنابراین «شکیبایی ورزیدن» و «ایستادگی و مقاومت» مؤلفه‌های مشترک چهار مفهوم «شجاعة»، «تجدة» و «جرأة» و «صدق البأس» هستند و وجود «انگیزه ایستادگی و مقاومت»، «احساس توانایی روانی در مقابله» و «نیرومندی دل» از مقدمات شکل‌گیری شجاعت بوده، «اقدام و ورود در ناملايمات» و «دفاع کردن» جنبه‌های رفتاری و جلوه‌های بیرونی شجاعت تلقی می‌شوند.

می‌توان گفت: نیرومندی دل و احساس توانایی روانی در مقابله و مقاومت در فرد انگیزه ایستادگی و مقاومت ایجاد می‌کند، به‌گونه‌ای که فرد را به اقدام و ورود در ناملايمات و دفاع کردن وامی‌دارد. چون اقدام در ناملايمات با سختی‌ها و تلخی‌هایی همراه خواهد بود، انسان شجاع میدان مبارزه را رها نکرده، در این راه شکیبایی، استقامت و پایداری نشان خواهد داد.

بنابراین باید گفت: شجاعت یک توانمندی مرکب از انگیزه و اقدام است. به‌عبارت دیگر، شجاعت یک توانایی روانی است که در فرد انگیزه‌ای برای ایستادگی و مقاومت ایجاد کرده، او را به اقدام و ورود در ناملايمات و دفاع واداشته، او را در برابر دشواری‌ها و تلخی‌های مبارزه شکیبا و پایمرد می‌سازد.

براساس مباحث فوق، می‌توان عناصر و مؤلفه‌های شجاعت را به دو قلمرو روانی و عملی تقسیم نمود:

۱. قلمرو روانی (ذهنی): انگیزه مقاومت، قوی‌دل و پردل بودن؛
۲. قلمرو عملی (عینی): اقدام و ورود در ناملایمات، دفاع کردن، ایستادگی و مقاومت.

نتیجه‌گیری

در بررسی سازه «شجاعت» براساس منابع اسلامی، این پژوهش در پی پاسخ به دو سؤال اصلی بود. مؤلفه‌های شجاعت اولین پرسش پژوهش حاضر بود. با بررسی روایات ذی‌ربط، مؤلفه‌های شجاعت در دو قلمرو روانی و عملی، با دربر داشتن پنج مؤلفه تقسیم‌بندی می‌شوند:

۱. قلمرو روانی (ذهنی): انگیزه مقاومت، قوی‌دل و پردل بودن؛
۲. قلمرو عملی (عینی): اقدام و ورود در ناملایمات، دفاع کردن، ایستادگی و مقاومت.

دومین پرسش پژوهش تبیین مفهوم «شجاعت» در منابع اسلامی بود. پژوهشگران اسلامی تعاریفی از «شجاعت» ارائه داده‌اند که این مفهوم را به‌طور کامل مطالعه و بررسی نکرده‌اند. بعد از تحلیل‌های روایی، معلوم شد که مفهوم سازه «شجاعت» در منابع اسلامی با توجه به مؤلفه‌های فوق، عبارت از یک توانمندی مرکب از انگیزه و اقدام است. به عبارت دیگر، در تعریف «شجاعت» می‌گوییم: شجاعت یک توانایی روانی است که در فرد انگیزه‌ای برای ایستادگی و مقاومت ایجاد کرده، او را به اقدام و ورود در ناملایمات و دفاع کردن وامی‌دارد و در برابر دشواری‌ها و تلخی‌های مبارزه شکیبیا و پایمرد می‌سازد.

منابع

- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۸۲، *تحف العقول*، ترجمه احمد جنتی، تهران، امیرکبیر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم ودرر الکلم*، قم، دار الکتاب الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تفسیر تسنیم*، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *ادب فنای مهربان*، چ دوم، قم، اسراء.
- جیلانی، عبدالقادر، ۱۴۲۶ق، *الفتح الربانی و الفیض الرحمانی*، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة.
- حسینی زبیدی، محمدمرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
- سلیگمن، مارتین، ۱۳۸۲، *کودک خوش بین*، ترجمه فروزنده داورپناه، تهران، رشد.
- _____، ۱۳۸۹، *شادمانی درونی روانشناسی مثبت گرا در خدمت خشنودی پایدار*، ترجمه مصطفی تبریزی، تهران، دانژه.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدکاظم، ۱۳۹۰، *منطق فهم حدیث*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۸۵ق، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، چ دوم، نجف، المکتبه الحیدریة.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۷، *اخلاق محتشمی*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۰، *بازنگاری اساس الاقتصادی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامیة.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الآفاق الجدیدة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، قم، هجرت.
- فردریکسون، باربارا، ۱۳۹۵، *مثبت گرایی: چگونه به زندگی شور و نشاط بیشتری ببخشیم*، ترجمه نسرین پارسا و هامایاک آوادیس یانس، تهران، رشد.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۷۵، *اصول کافی*، ترجمه محمدباقر کمرهای، قم، اسوه.
- _____، ۱۴۲۹ق، *اصول کافی*، قم، دار الحدیث.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۷۶، *عیون الحکم و الموعظ*، قم، دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محدث نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، مؤسسه آل البیت.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مظاهری، حسین، ۱۳۸۳، *کاوشی نو در اخلاق اسلامی و شؤون حکمت عملی*، محمود ابوالقاسمی و حمیدرضا آذری، چ دوم، تهران، ذکر.
- مگیار - موئی، جینا ال، ۱۳۹۱، *فنون روانشناسی مثبت گرا: راهنمای درمانگران*، ترجمه فرید براتی سده، تهران، رشد.
- _____، ۱۳۹۲، *مداخلات روانشناسی مثبت نگار: راهنمای درمانگر*، ترجمه علی اکبر فروغی، جلیل اصلانی و سحر رفیعی، تهران، ارجمند.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۷، *شرح چهل حدیث*، چ پنجاهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- Joseph, Stephen, 2015, *Positive Psychology in Practice*, Hoboken, NJ: Wiley.
- Peterson, C., & Seligman, M. E. P., 2004, *Character strengths and virtues: A handbook and classification*, Oxford, England, Oxford University Press.
- Seligman, E. P., & Tracy, A. S., 2005, *Positive psychology progress*, (Empirical validation of intervention) available at, www. penn.com.
- Seligman, Martin, Csikszentmihalyi, Mihaly, 2000, *positive psychology: An introduction*, American psychologist.
- Snyder, C. R., & Lopez, S. J., (Eds.), 2003, *Positive psychological assessment: A handbook of models and measures*, Washington, DC, American Psychological Association.

بررسی ارزش‌های اخلاقی در محتوای کتاب‌های درسی «عربی» متوسطه اول براساس روش ویلیام رومی

✉ امیراحمد عظیمی / دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد

azimimirahmad@gmail.com

 orcid.org/0000-0001-7871-5346

mmazidi52@gmail.com

محمد مزیدی / دانشیار دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه شیراز



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۹

چکیده

با توجه به اهمیت ارزش‌های اخلاقی در جوامع انسانی و نقش بسزایی که در تکامل و سعادت بشر دارند، استفاده از آنها در محتوای کتاب‌های درسی علوم انسانی، ازجمله کتاب‌های درسی «عربی» ضروری است. پژوهش حاضر سعی دارد با روش «تحلیل محتوای کمی» و با استفاده از شیوه ویلیام رومی به بررسی ارزش‌های اخلاقی در محتوای کتاب‌های درسی عربی دوره متوسطه اول، به‌منظور تعیین میزان ضرایب درگیری فراگیران با محتوای این کتب بپردازد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که ضریب درگیری دانش‌آموزان با متن کتاب عربی پایه هفتم براساس میزان برخورداری از ارزش‌های اخلاقی در حد نسبتاً قبول ($ISI=0/62$)، ولی در تمرین‌های آن بسیار ضعیف ($ISI=0$) است. در عربی پایه هشتم، ضریب درگیری دانش‌آموزان با متن، غیرفعال ($ISI=0/15$)، ولی در تمرین‌های آن فعال و پویا ($ISI=1/80$) است. ضریب درگیری با متن عربی پایه نهم غیرفعال ($ISI=0/2$)، اما در تمرین‌های آن بیش از حد استاندارد ($ISI=3/66$) گزارش گردیده است. در مجموع، میزان ضریب درگیری دانش‌آموزان با محتوای کل کتاب عربی پایه نهم ($ISI=3/86$) است که بیش از همان ضریب در محتوای کتاب عربی پایه هفتم ($ISI=0/86$) و پایه هشتم ($ISI=1/96$) است.

کلیدواژه‌ها: تحلیل محتوای کمی، ضریب درگیری دانش‌آموزان ISI، اخلاق، ارزش‌های اخلاقی، کتاب‌های درسی عربی متوسطه اول.

مقدمه

موضوع اخلاق یکی از مباحث مهمی است که هم در آموزه‌های پیامبران الهی و هم در بیشتر نوشته‌ها و آثار حکما و فیلسوفان قدیم و جدید ملاحظه می‌گردد. گاتری (۱۹۶۷) در بخش‌های گوناگون کتاب *تاریخ فلسفه یونان*، ضمن بیان دیدگاه‌های فیلسوفان قبل و بعد از سقراط، به تشریح آراء فلسفی آنها در حوزه‌های کیهان‌شناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و اخلاق فردی و اجتماعی و مفاهیم فلسفی مربوط به آنها پرداخته است. مباحث و آموزه‌های اخلاقی سقراط و شاگردانش، افلاطون، گزنفون و ارسطو قرن‌های متمادی مدنظر اندیشمندان و حکمای غرب و شرق عالم بوده و جستارهایی از آموزه‌های اخلاقی آنها در محتوای کتاب‌های درسی دانشگاهی گنجانده شده است.

در ایران باستان آنچه از آموزه‌های زرتشت به جا مانده، مجموعه‌ای است از سخنان حکیمانه و ارزشمند اخلاقی وی که به سهم خود، جایگاه خاصی در محتوای کتاب‌های ایران داشته است. ظهور اسلام و توسعه فرهنگ اسلامی و امتزاج آموزه‌های اخلاقی و ارزش‌های اسلامی با سنت‌های دیرین ایران‌زمین، زمینه خلق آثار ارزشمندی در حوزه اخلاق فردی و اجتماعی فراهم آورد و محتوای کتاب‌های درسی ایران را تحت تأثیر خود قرار داد. آنچه از وجه مثبت اخلاق مدنظر است «ارزش‌های اخلاقی» است که در زبان عربی به «القيم الاخلاقیه» تعبیر می‌شود. این ارزش‌ها مبتنی بر فطرت بشر و هماهنگ و همساز با عالم طبیعت و ماورای طبیعی است که از سوی پروردگار ارزانی گردیده است، به گونه‌ای که یکی از مهم‌ترین اهداف والای رسالت پیامبر اکرم (ع)، بنا به روایتی از خود آن حضرت، به کمال رساندن مکارم اخلاقی و پرورش ارزش‌های الهی و اخلاقی در جوامع انسانی بوده است.

بیانات آموزنده نبی اکرم (ص) و امیرمؤمنان علی (ع) دربردارنده مفاهیم اخلاقی و تربیتی بسیاری است که استفاده از آنها در متن کتاب‌های درسی، می‌تواند تأثیر زیادی بر نگرش دانش‌آموزان و رفتارهای اخلاقی و اجتماعی آنها بگذارد. به کارگیری این آموزه‌ها، به‌ویژه در کتاب‌های درسی عربی دوره متوسطه اول که بخشی از متون و تمرین آنها به ارزش‌های اخلاقی اختصاص یافته است، می‌تواند تأثیر بسزایی داشته باشد. ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی در قوام‌بخشی و انسجام اجتماعی جوامع نقشی اساسی به عهده دارند؛ چنان‌که جامعه‌شناسان نیز قوام فرهنگ را به ارزش‌های مذکور می‌دانند و معتقدند: ارزش‌ها هویت و قوانین ویژه اجتماعی را می‌سازند (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۱).

در مقابل، اگر ارزش‌های یک جامعه از مسیر خود انحراف یابند، نمی‌توان تحقق جامعه پویا را انتظار داشت، آن گونه که دورکیم می‌گوید:

تبهکاری و رفتار ناپه‌نچار در جامعه که در پی نادیده گرفتن ارزش‌ها و انحراف از ارزش‌ها پدید می‌آید، پدیده‌ای است که وجود آن در هر جامعه و جمعی، سبب اختلال در آرامش روحی و روانی افراد گشته و هیچ عاقلی وجود آن را بر نمی‌تابد (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۸۵).

یکی از چالش‌های مهم در جوامع گوناگون، به‌ویژه در جامعه اسلامی کمرنگ شدن ارزش‌های اخلاقی است.

بهترین شیوه در راستای حل معضل مورد بحث، آگاهی‌بخشی است که این امر به اعتقاد جامعه‌شناسان، به دو صورت ممکن خواهد بود: فرهنگ‌پذیری و جامعه‌پذیری. و البته فرهنگ‌پذیری شیوه مؤثرتری خواهد بود؛ چون در جامعه‌پذیری و یا اجتماعی‌شدن فرد تنها با هنجارهای اجتماعی سازگار می‌گردد، ولی در فرهنگ‌پذیری فرد به‌طور عمیق و از جهات فراوان با فرهنگ جامعه همانند می‌شود (اگ برن و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۷۱).

در این زمینه، یکی از عناصر مهم که برای انتقال فرهنگ اسلامی و ارزش‌های اخلاقی به دانش‌آموزان بر آن تأکید می‌شود، کتاب‌های درسی است که موجب تداوم ارزش‌ها می‌گردد. کتاب‌های درسی در نظام متمرکز، ازجمله نظام آموزشی کشور ایران، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارند و به گفته مدگلی و اندرمون (۲۰۰۳) محتوای کتاب‌های درسی وسیله اصلی محتوایی در تعلیم و تربیت است و معلم و دانش‌آموز در فعالیتهای یاددهی - یادگیری به کتاب‌های درسی تکیه دارند و عمده فعالیتهای معلم، دانش‌آموزان و تجربه‌های آموزشی آنان براساس آن سازماندهی می‌شود (بهرز و دیگران، ۱۳۹۵).

ازاین‌رو در هر جامعه‌ای اجتماعی‌شدن کودکان از طریق نهادهای تربیتی یکی از اهداف عمده آن جامعه است. درونی‌سازی ارزش‌های اخلاقی نیز ازجمله عناصر اجتماعی‌شدن به‌شمار می‌آید که به شیوه‌های گوناگون، ازجمله الگوسازی یا پیروی از اسوه‌ها و الگوها اقدام می‌گردد. زمانی که الگوهای اثربخش و تأثیرگذار به جوانان جامعه معرفی نگردد و ادبیات اخلاقی و اخلاق‌مدار از محتوای کتب درسی برچیده شود، جای آنها را الگوهای کاذب پر می‌کند. بنابراین، آنچه ضرورت پرداختن به این موضوع را ایجاب می‌کند: اهمیت ارزش‌های اخلاقی در جامعه اسلامی و نقش بسزایی است که در تکامل و سعادت بشر دارند.

هدف از انجام این پژوهش بررسی ارزش‌های اخلاقی در محتوای کتاب‌های درسی عربی دوره متوسطه اول براساس روش ویلیام رومی است، تا میزان ضرایب درگیری فراگیران با محتوای این کتب مشخص گردد. ازاین‌رو پژوهش حاضر سعی دارد به روش «تحلیل محتوا» به پرسش‌های ذیل پاسخ گوید:

۱. تا چه حد در محتوای کتاب عربی هفتم دوره متوسطه اول به ارزش‌های اخلاقی توجه شده است؟
۲. تا چه حد در محتوای کتاب عربی هشتم دوره متوسطه اول به ارزش‌های اخلاقی توجه شده است؟
۳. تا چه حد در محتوای کتاب عربی نهم دوره متوسطه اول به ارزش‌های اخلاقی توجه شده است؟
۴. ضریب درگیری دانش‌آموزان با متن و تمارین کتاب‌های عربی، از لحاظ میزان برخورداری آنها از ارزش‌های اخلاقی در چه حدی است؟
۵. ضریب درگیری دانش‌آموزان با محتوای دروس کتاب‌های عربی، از لحاظ میزان برخورداری آنها از ارزش‌های اخلاقی در چه حدی است؟

مفاهیم پژوهش

الف. «ارزش»

در لغت به معنای بها، ارز، قیمت، ارج، قدر، برازندگی، زیندگی، شایستگی، قابلیت، استحقاق، اعتبار یک سند یا متاع و پولی که در سند نوشته شده، است (معین، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۹۹). در اصطلاح «ارزش» عبارت است از: میزان

توانایی یک شیء (چیز، اندیشه یا شخص) در ازای یک میل، یک نیاز و یا یک تمنای انسان. پس اساس ارزش را باید در اندیشه‌های انسان جست‌وجو کرد که نفع (ارزش) شیء خارجی را ارزیابی می‌کند (بیرو، ۱۳۶۶، ص ۴۴۴-۴۴۵). به تعبیر دیگر، ارزش «ترکیبی از ایده‌ها، نگرش‌ها (که طیف‌هایی را برای رجحان غرض‌ها) و اعمالی که برای دستیابی به اهداف موردنظر لازم است، در اختیار ما قرار می‌دهد» (محسنیان‌راد، ۱۳۷۵، ص ۴).

ب. «اخلاق»

عبارت است از: یک سلسله خصلت‌ها و سجایا و ملکات اکتسابی که بشر آنها را به‌عنوان اصول اخلاقی می‌پذیرد، و چگونگی روح انسان است که چگونه باید باشد و این امر ثابت، مطلق، همگانی و همیشگی است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۱۸). ارزش‌های اخلاقی عبارتند از: مطلوبیتی که برای روح انسان در اثر عملی اختیاری به انگیزه خواست‌های فوق‌غریزه‌ای حیوانی صورت می‌گیرد (تقی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۱۳۶).

ج. تحلیل محتوا

برای «تحلیل محتوا» تعریف‌های گوناگونی ذکر شده است که از لحاظ سطح تحلیل، به‌طور کامل از یکدیگر متمایزند. علت آن هم کاربردهای متنوعی است که طی نیم قرن گذشته از این روش به عمل آمده است. تحلیل محتوا «تکنیکی پژوهشی است برای استنباط تکرارپذیر و معتبر از داده‌ها در مورد متن آنها» (کرپیندورف، ۱۳۸۶، ص ۲۵). رایف و دیگران در این باره می‌گویند:

تحلیل محتوای کمی^۲ آزمون نظام‌مند (سیستماتیک) و تکرارپذیر نمادهای ارتباطی است که طی آن، ارزش‌های عادی عددی براساس قوانین معتبر اندازه‌گیری، به متن نسبت داده می‌شوند و سپس با استفاده از روش‌های آماری، روابط بین آن ارزش‌ها مورد تحلیل قرار می‌گیرد. این عمل به‌منظور توصیف محتوای ارتباطات، استخراج نتیجه درباره معنای آن یا پی بردن به بافت و زمینه ارتباط، هم در مرحله تولید و هم در مرحله مصرف صورت می‌گیرد (رایف و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۵).

در تعریف دیگری برلسون می‌گوید: «تحلیل محتوا یک تکنیک پژوهشی برای توصیف عینی، نظام‌مند و کمی از محتوای آشکار ارتباطات است» (محمدمهر، ۱۳۸۷، ص ۲۶، به نقل از: برلسون، ۱۹۵۲).

پیشینه پژوهش

در زمینه بررسی تحلیل محتوای کتاب‌های درسی عربی متوسطه اول و دوم، مقالات و پایان‌نامه‌هایی به نگارش درآمده است؛ از جمله:

حقدوست‌راد (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «موانع یادگیری درس عربی در دوره متوسطه از دیدگاه دانش‌آموزان و دبیران»، موانع یادگیری درس عربی را بررسی نموده و به این نتایج دست یافته است که پیشرفت دانش‌آموزان در یادگیری درس عربی، به‌عنوان متغیر وابسته با متغیرهای مستقل دیگری همچون علاقه دانش‌آموزان به این درس، شرایط خانوادگی آنها، رشته تحصیلی معلمان، ارتباطات عاطفی آنها با دانش‌آموزان و محتوای کتاب‌های عربی ارتباط دارد.

مخدومی (۱۳۸۹) در پایان‌نامه‌ای با عنوان *نقد و بررسی کتاب‌های عربی دبیرستان، رشته علوم انسانی سال تحصیلی ۱۳۹۰-۱۳۸۹*، این کتاب‌ها را نقد و بررسی کرده، نتیجه می‌گیرد که چکیده کتاب‌های عربی علوم انسانی دوره دبیرستان دارای اشکالاتی در بخش صرف و نحو و بلاغت است که به برخی از موضوعات صرفی و یا نحوی بسیار پرداخته شده و در برخی هم دارای اشکالاتی است که کار تفهیم و آموزش را برای معلم و دانش‌آموزان مشکل می‌کند و گاهی به علت بی‌توجهی به بعضی قواعد صرفی و نحوی، دانش‌آموزان را در کنکور دچار مشکل می‌سازد. متقی‌زاده و دیگران (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به کتاب عربی اول دبیرستان براساس الگوها و ملاک‌های تحلیل و سازمان‌دهی محتوا»، کتاب عربی اول دبیرستان را بررسی می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که با در نظر گرفتن این الگوها و ملاک‌ها، این کتاب تا حد زیادی در اجرای صحیح برنامه‌ریزی درسی و سازماندهی محتوا موفق بوده است.

بهراری (۱۳۹۴) در پایان‌نامه‌ای با عنوان *نقد و بررسی کتاب‌های عربی دوره اول متوسطه (هفتم، هشتم و نهم)*، پس از نقد و بررسی کتاب‌های مذکور به این نتایج دست می‌یابد که متن‌های کتاب، به‌ویژه در پایه هفتم و هشتم جذابیت و گیرایی ندارند و به جای استفاده از داستان‌های شیرین اخلاقی و دینی از متون و یا داستان‌های تصنعی استفاده شده است. همچنین در بسیاری از موارد، تصاویری که برای متون انتخاب شده همخوانی چندانی با عنوان متن ندارند و دانش‌آموزان را در درک سریع‌تر یاری نمی‌دهند.

رحمانی و اعظمی‌نژاد (۱۳۹۶)، در پژوهشی با عنوان «محتوای کتاب عربی پایه هشتم متوسطه براساس معیارهای تدوین محتوا»، محتوای کتاب عربی پایه هشتم را با نظرسنجی از دبیران این درس در شهر یاسوج بررسی کرده‌اند. همچنین از نتایج این بررسی شناخت روش‌های مؤثر در یادگیری دانش‌آموزان و تشویق آنان به اعتماد به نفس و خودباوری در یادگیری است، درحالی‌که در کتاب قدیم صرفاً توجه به یادگیری و حفظ قواعد صرفی و نحوی منظور بوده است.

جلایی و براتی‌دهقی (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «بررسی خوانش‌پذیری کتاب‌های عربی دوره اول متوسطه براساس تکنیک خوانایی کلوز»، به تحلیل محتوای این کتاب‌ها با استفاده از شاخص خوانایی کلوز پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که میانگین و درصد پاسخ‌های صحیح این آزمون نشان می‌دهد که محتوای هر سه کتاب عربی دوره متوسطه اول در سطح آموزشی است؛ یعنی درک و فهم متون این کتاب‌ها نیاز به آموزش معلم دارد.

رحمانی و دیگران (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی کتاب عربی اول راهنمایی با کتاب عربی پایه هفتم از منظر فعال و غیرفعال بودن براساس روش ویلیام رومی» به این نتیجه می‌رسند که محتوای کتاب عربی هفتم شامل متن، پرسش‌ها و تصاویر، در مقایسه با محتوای کتاب عربی اول راهنمایی به شیوه فعال‌تری ارائه شده و تغییر در محتوای کتاب‌های درسی عربی کاملاً مثبت و مؤثر بوده است؛ اما با وجود پژوهش‌های صورت‌گرفته، تاکنون مقاله‌ای با عنوان بررسی ارزش‌های اخلاقی در محتوای کتاب‌های درسی عربی متوسطه اول به نگارش درنیامده است. بدین‌روی پژوهش حاضر کاری نو به‌شمار می‌رود.

فرضیات پژوهش

- در کتاب عربی پایه هفتم، کمترین میزان تکرار مؤلفه‌های ارزشی - اخلاقی ارائه شده است.
- کتاب عربی پایه هشتم از نظر مؤلفه‌های ارزشی - اخلاقی نسبت به عربی پایه هفتم و نهم بیشترین میزان تکرار را به خود اختصاص داده است.
- در کتاب عربی پایه نهم، بیشترین میزان تکرار مؤلفه‌های ارزشی - اخلاقی وجود دارد.
- کتاب عربی پایه هفتم از نظر مؤلفه‌های ارزشی - اخلاقی و ضریب درگیری نسبت به کتاب عربی پایه هشتم و نهم به شیوه فعال‌تری ارائه شده است.
- مؤلفه‌های ارزشی - اخلاقی کتاب عربی پایه نهم نسبت به پایه هفتم و هشتم بیشتر است.

روش پژوهش

این پژوهش از نوع «توصیفی» و روش آن روش «تحلیل محتوای مفهومی» است. با استفاده از شیوه ویلیام رومی میزان برخورداری کتاب‌های درسی عربی دوره متوسطه اول (سه جلد)، در سال تحصیلی ۱۴۰۰-۱۴۰۱، از مؤلفه‌های ارزش‌های اخلاقی مشخص گردید. مهم‌ترین رکن تحقیق در تحلیل محتوا، واحد تحلیل است. از دیدگاه ویلیام رومی، واحد تحلیل متن «جمله» است. «جمله» واحد معنادار واقعی و کوچک‌ترین جزء تحلیل محسوب می‌شود. وی برای تحلیل محتوای متن کتاب دوازده شاخص، مؤلفه و یا «کاراکتر» معرفی و هر واحد تحلیل را با شاخص‌های مذکور ارزیابی می‌کند.

شاخص‌های مدنظر رومی عبارت است از:

A بیان حقایق؛

a حقایق ارزشی؛

B بیان نتایج یا تعمیم‌ها؛

b نتایج ارزشی؛

C تعاریف؛

D سؤال‌هایی که بلافاصله به وسیله متن پاسخ داده شده است.

E سؤال‌هایی که لازم است دانش‌آموز پس از تجزیه و تحلیل اطلاعات داده‌شده به آنها جواب دهد.

F از دانش‌آموز خواسته می‌شود تا نتایجی را که خود بدان‌ها دست یافته‌اند بیان نماید.

G از دانش‌آموز خواسته می‌شود تا آزمایشی انجام دهد و سپس نتایج آن را تجزیه و تحلیل نماید یا مسائل

مطرح‌شده را حل کند.

H سؤال‌هایی که به‌منظور جلب توجه مطرح می‌شود، اما بلافاصله مراحل آموزش یک آزمایش را

ملاحظه می‌کند.

I جمله‌ای است که در هیچ‌یک از طبقه‌بندی‌های فوق قرار نگیرد.

J سؤال‌هایی مربوط به جنبه ادبی متن است.

ویلیام رومی از این دوازده شاخص شش نمونه را «شاخص‌های غیرفعال» (A, a, B, b, C, D) و شش نمونه دیگر را «شاخص‌های فعال» (E, F, G, H, I, J) می‌نامد. وی تصاویر و سؤال‌های پایان هر درس را نیز براساس چهار مؤلفه که دو نمونه از آنها خصوصیت فعال و دو نمونه دیگر تعیین‌کننده حالت غیرفعال است، تحلیل می‌کند (رومی، ۱۹۸۶).

واحد تحلیل در این پژوهش، «بند» (پاراگراف) است. روش جمع‌آوری داده‌ها «کمی» است که از طریق آن بسامد واحدهای تحلیل برخوردار از ارزش‌های اخلاقی و فراوانی یا بسامد واحدهای فاقد ارزش‌های اخلاقی تعیین گردیده است. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از شاخص‌های آمار «توصیفی» فراوانی و درصد استفاده شده است.

روش پژوهش حاضر به این صورت بود که پس از بررسی بندهای کتاب‌های عربی به صورت مجزا و انطباق آنها با مؤلفه‌های ارزش‌های اخلاقی، عملیات رمزگذاری انجام شد و سپس با مشخص شدن بسامد واحدهای تحلیل واجد ارزش‌های اخلاقی یا واحدهای فعال و واحدهای فاقد ارزش‌های اخلاقی یا واحدهای غیرفعال، میزان توجه به ارزش‌های اخلاقی در متن کتاب‌ها به صورت کمی مشخص گردید. در نهایت ضرایب درگیری دانش‌آموزان (ISI) با هر بخش از محتوای کتاب‌های منتخب، که حاصل نسبت بین واحدهای فعال به واحدهای غیرفعال است، محاسبه گردید. «ISI» مخفف کلمات Index of Student Involvements به معنای ضریب درگیری خواننده کتاب با متن یا محتوا و مفاهیم مندرج در آن است. به تعبیر دیگر ضریب درگیری دانش‌آموز با محتوا عددی است که نشان‌دهنده میزان فعال بودن محتواست. دامنه این عدد به‌دست‌آمده ممکن است از صفر تا بی‌نهایت باشد.

روش جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل داده‌ها

در پژوهش حاضر برای جمع‌آوری داده‌ها، از شیوه «بررسی اسناد و مدارک» یا روش «اسنادی» و همچنین از فرم فیش‌برداری و نیز فهرست تحلیل محتوای کتاب بر مبنای جدول ثبت اطلاعات ویلیام رومی استفاده گردید. برای تجزیه و تحلیل داده‌های به‌دست‌آمده، از روش «تحلیل محتوای مفهومی» استفاده شد. بدین‌روی ابتدا بندهای مدنظر در رابطه با ارزش‌های اخلاقی انتخاب و سپس بسامد واحدهای تحلیل تعیین‌شده در محتوای سه کتاب محاسبه گردید.

به‌منظور ارزیابی میزان برخورداری کتاب‌ها از مؤلفه‌های ارزش اخلاقی و تأثیرگذاری احتمالی آنها بر دانش‌آموزان، از ضریب درگیری دانش‌آموز با محتوای کتاب‌ها استفاده گردید. ضریب درگیری از تقسیم مقوله‌های فعال بر مقوله‌های غیرفعال به‌دست می‌آید. اگر ضریب درگیری (ISI) به‌دست‌آمده برابر با ۵/ باشد، نشانه آن است که دست‌کم ۲۵ درصد از واحدهای تحلیل دارای بار ارزش‌های اخلاقی هستند. اگر ضریب درگیری (ISI) برابر با ۱ (یک) باشد، نشانه آن است که دست‌کم ۵۰ درصد واحدهای تحلیل دارای بار ارزش‌های اخلاقی هستند. بنابراین، هرچه ضریب درگیری از ۵/ (نیم) بیشتر باشد، نشان‌دهنده توجه بیشتر کتاب به مؤلفه‌های ارزش‌های اخلاقی است.

[illegible]

۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	وفای به عهد
۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	امنیت
۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	وقت‌شناسی
۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	مشورت
۲	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	اخلاص
۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	خوبی
۱	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۰	تجربه
۱	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	کار
۳۵	۰	۲	۱	۰	۰	۳	۰	۰	۱۹	۱۰		جمع واحدهای فعال
۱۶	۰	۰	۰	۰	۰	۳	۰	۰	۸	۵		جمع واحدهای غیرفعال
۵۱	۰	۲	۱	۰	۰	۶	۰	۰	۲۷	۱۵		جمع واحدهای تحلیل

جدول فوق نشان می‌دهد که از مجموع ۵۱ واحد تحلیل در محتوای کتاب عربی پایه هفتم دوره متوسطه اول، ارزش‌های اخلاقی ۳۵ مرتبه تکرار شده که علم و دانش با ۵ مرتبه تکرار، بیشترین فراوانی؛ و خردورزی، همشسین نیکو، سلامتی، صبر، ادب، اعتدال، پاکیزگی، احسان، نماز، حیا، عدالت، سخاوت، وفای به عهد، امنیت، وقت‌شناسی، مشورت، خوبی، تجربه و کار با ۱ مرتبه تکرار، کمترین فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند.

۲. تا چه حد در محتوای کتاب عربی هشتم دوره متوسطه اول به ارزش‌های اخلاقی توجه شده است؟

جدول ۲: تحلیل محتوای کتاب عربی پایه هشتم

درس	ارزش‌های اخلاقی										
	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	جمع
علم و دانش	۰	۶	۰	۰	۵	۰	۰	۰	۰	۱	۱۲
خردورزی	۰	۰	۵	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۶
امانتداری	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۱
سکوت	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۲
اعتدال	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۱
حسن خلق	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۱	۳
نوعدوستی	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۲
وقت‌شناسی	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۱	۱	۰	۰	۳
جمع واحدهای فعال	۰	۷	۶	۲	۵	۰	۳	۱	۱	۴	۳۰
جمع واحدهای غیرفعال	۰	۳	۱	۴	۱	۰	۲	۰	۰	۱	۱۲
جمع واحدهای تحلیل	۰	۱۰	۷	۶	۶	۰	۵	۱	۱	۵	۴۲

همان‌گونه که نتایج درج شده در جدول (۲) نشان می‌دهد از مجموع ۴۲ واحد تحلیل به‌کاررفته در کتاب عربی پایه هشتم دوره متوسطه اول، ارزش‌های اخلاقی ۳۰ مرتبه تکرار شده‌اند که علم و دانش با ۱۲ مرتبه تکرار، بیشترین فراوانی؛ و امانتداری و اعتدال با ۱ مرتبه تکرار، کمترین فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند.

۳. تا چه حد در محتوای کتاب عربی نهم دوره متوسطه اول به ارزش‌های اخلاقی توجه شده است؟

جدول ۳: تحلیل محتوای کتاب عربی پایه نهم

درس	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	جمع
علم و دانش	۱	۱	۱	۳	۵	۰	۱	۱	۰	۲	۱۵
خردورزی	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱
امانتداری	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۱
رازداری	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۱
سلامتی	۱	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۲
صبر	۰	۰	۱	۱	۰	۱	۰	۰	۱	۰	۴
ادب	۱	۲	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۴
حسن خلق	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۲
نوع دوستی	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۲	۰	۱	۳
عفو و بخشش	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۲
حلم و بردباری	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۱
حیا	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۲	۰	۳
توبه	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۱
تقوا	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۲	۰	۲
عدالت	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۱
سخاوت	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۱
حفظ زبان	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۱
تکریم یتیمان	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۱
مهمان‌نوازی	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۱
پند و نصیحت	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱
صداقت	۰	۰	۰	۰	۱	۱	۰	۰	۰	۰	۲
یاد خدا	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۱
سعی و تلاش	۰	۰	۰	۰	۲	۰	۰	۰	۰	۲	۴
زیارت	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱
نماز	۰	۰	۰	۲	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۲
جمع واحدهای فعال	۴	۵	۳	۷	۱۱	۴	۲	۶	۸	۸	۵۸
جمع واحدهای غیرفعال	۲	۱	۳	۱	۱	۲	۳	۱	۳	۶	۲۳
جمع واحدهای تحلیل	۶	۶	۶	۸	۱۲	۶	۵	۷	۱۱	۱۴	۸۱

از جدول فوق می‌توان نتیجه گرفت که از مجموع ۸۱ واحد تحلیل به‌کاررفته در کتاب عربی پایه نهم دوره متوسطه اول، مؤلفه‌های ارزش‌های اخلاقی ۵۹ مرتبه تکرار شده‌اند که علم و دانش با ۱۵ مرتبه تکرار، بیشترین فراوانی؛ و خردورزی، امانتداری، رازداری، حلم و بردباری، سخاوت، حفظ زبان، تکریم یتیمان، مهمان‌نوازی، پند و نصیحت، یاد خدا و زیارت با ۱ مرتبه تکرار، کمترین فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند.

۴. ضریب درگیری دانش‌آموزان با متن و تمرین کتاب‌های عربی از لحاظ میزان برخورداری آنها از ارزش‌های اخلاقی در چه حدی است؟

جدول ۴: مقایسه ضریب درگیری دانش‌آموزان با محتوای کتاب‌های عربی متوسطه اول

شماره درس	ضریب درگیری پایه هفتم		ضریب درگیری پایه هشتم		ضریب درگیری پایه نهم	
	متن	تمرین	متن	تمرین	متن	تمرین
۱	۲	۰	۰	۰	۰	۲
۲	۲/۲۵	۰/۱۲	۰/۳۳	۲/۳۳	۰	۵
۳	۰	۰	۱	۵	۰	۱
۴	۰	۰	۰/۲۵	۰/۲۵	۱	۶
۵	۱	۰	۰	۵	۱	۱۰
۶	۰	۰	۰	۰	۰	۲
۷	۰	۰	۰	۱/۵	۰	۰/۶۶
۸	۰	۰	۰	۰	۰	۶
۹	۱	۰	۰	۰	۰	۲/۶۶
۱۰	۰	۰	۰	۴	۰	۱/۳۳
مجموع	۶/۲۵	۰	۱/۵۸	۱۸/۰۸	۲	۳۶/۶۵
میانگین	۰/۶۲	۰	۰/۱۵	۱/۸۰	۰/۲	۳/۶۶

با توجه به یافته‌های ارائه‌شده در جدول (۴) می‌توان نتیجه گرفت که متن عربی هفتم با ضرایب ($ISI=0/62$) و تمرین آن با ضریب ($ISI=0$)، غیرفعال و معرف عدم درگیری ذهن فراگیر است، و متن کتاب عربی هشتم با ضریب درگیری ($ISI=0/15$) نسبتاً فعال و تمرین آن با ضریب ($ISI=1/80$) فعال و پویا هستند. اما متن کتاب عربی نهم با ضریب ($ISI=0/2$) غیرفعال، ولی تمرین آن با ضریب ($ISI=3/66$) بسیار فعال بوده و بیش از حد استاندارد از ارزش‌های اخلاقی استفاده شده است.

۵. ضریب درگیری دانش‌آموزان با محتوای دروس کتاب‌های عربی از لحاظ میزان برخورداری آنها از ارزش‌های اخلاقی در چه حدی است؟

جدول ۵: ضریب درگیری فراگیران با محتوای دروس کتاب‌های عربی متوسطه اول

شماره درس	ضریب درگیری با محتوای کتاب عربی هفتم	ضریب درگیری با محتوای کتاب عربی هشتم	ضریب درگیری با محتوای کتاب عربی نهم
۱	۳	۰	۲
۲	۲/۴	۲/۶۶	۵
۳	۳	۶	۱
۴	۰	۰/۵	۷
۵	۰	۵	۱۱
۶	۰/۲	۰	۲

۷	۰	۱/۵	۰/۶۶
۸	۰		۶
۹	۰		۲/۶۶
۱۰		۴	۱/۳۳
مجموع	۸/۶	۱۹/۶۶	۳۸/۶۵
میانگین	۰/۸۶	۱/۹۶	۳/۸۶

با بررسی ضرایب درگیری دانش‌آموزان با محتوای هر درس از سه کتاب عربی از لحاظ برخورداری از مؤلفه‌های ارزش‌های اخلاقی و آشنا کردن دانش‌آموزان با مفاهیم اخلاقی، می‌توان نتیجه گرفت که در درس‌های ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ از کتاب عربی هفتم با ضریب کمتر از ۱ (یک) و درس‌های ۱ و ۹ و ۱۰ در کتاب عربی پایه هشتم با شاخص صفر، و درس ۷ در کتاب عربی پایه نهم در حد ضعیف ظاهر شده‌اند؛ اما درس‌های ۱، ۲ و ۳ در کتاب عربی هفتم و درس‌های ۲، ۳، ۵ و ۱۰ در کتاب عربی هشتم و درس‌های ۱ و ۲ و ۴ و ۵ و ۶ و ۸ و ۹ در کتاب عربی نهم بیشترین ضریب درگیری فراگیر با محتوای کتاب مشاهده می‌شود. همچنین میزان ضریب درگیری دانش‌آموزان با محتوای کتاب عربی پایه هفتم ($ISI = ۰/۸۶$)، با محتوای کتاب عربی پایه هشتم ($ISI = ۱/۹۶$) و با محتوای کتاب عربی نهم ($ISI = ۳/۸۶$) است.

با توجه به فرضیه‌های ذکرشده در پژوهش باید گفت: یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که کتاب عربی پایه نهم از نظر میزان برخورداری از مؤلفه‌های ارزش‌های اخلاقی نسبت به کتاب عربی پایه هفتم و هشتم قوی‌تر عمل است. بنابراین، فرضیه‌های اول، دوم و چهارم پژوهش رد و فرضیه‌های سوم و پنجم پذیرفته می‌شود.

نتیجه‌گیری

انسان از آغاز تا پایان زندگی خود به‌طور فطری به ارزش‌های اخلاقی تمایل دارد و شخصیت وی همواره با معیار فضایل و رذایل اخلاقی محک می‌خورد و هر کس در این سنجش به امتیاز بالاتری دست یابد در خاطر مردم و نزد خدای خود جایگاه رفیع و ارزشمندی خواهد داشت.

کتاب‌های عربی علاوه بر تقویت مهارت یادگیری زبان، آموزه‌های اخلاقی و تربیتی را نیز آموزش می‌دهند، به‌گونه‌ای که اولین اصل مهم در کتاب‌های عربی توجه ویژه به فرهنگ اسلامی است؛ یعنی طی فرایند یادگیری زبان عربی، آموزه‌های دینی به فراگیران انتقال داده می‌شود. وجود ارزش‌های اخلاقی در این کتاب‌ها نه تنها موجب زیبایی و شیوایی متون کتاب‌های عربی شده است، بلکه در فرایند یاددهی و یادگیری دانش‌آموزان نقش تعیین‌کننده‌ای دارد.

حکمت‌های نبی اکرم ﷺ و امیرمؤمنان علیؓ مفاهیم اخلاقی بسیاری را دربر گرفته‌اند که در متون دینی از آنها یاد شده است. اما در کتاب‌های عربی متوسطه اول تنها به بخش کوچکی از آنها (شامل دانش، خردورزی، هم نشین نیکو، امانتداری، رازداری، سلامتی، صبر و شکیبایی، سکوت، ادب، اعتدال، خوش اخلاقی، حب الوطن،

نوع دوستی، مدارا با مردم، احسان، همدلی، نماز، عفو و بخشش، حلم و بردباری، حیا، توبه، تقوا، عدالت، سخاوت، حفظ زبان، تکریم یتیمان، شادمانی، مهمان‌نوازی، یاد خدا، شکرگزاری، پند و نصیحت، تکریم والدین، وفای به عهد، صداقت، جهاد، امنیت، وقت‌شناسی، مشورت و سعی و تلاش اشاره شده است.

با توجه به اینکه دوره نوجوانی بهترین دوره تأثیرپذیری و پایبندی به مفاهیم اخلاقی است، به‌کارگیری ارزش‌های اخلاقی در محتوای کتاب‌های درسی کاری ضروری است، تا این نوع مؤلفه‌های ارزشمند اخلاقی در وجود دانش‌آموزان نهادینه شود و آنان به مراتبی از حیات طیبیه دست یابند.

ارزش‌های اخلاقی در مجموع محتوای کتاب عربی پایه هفتم ۳۸ نمونه، عربی پایه هشتم ۴۶ نمونه، و عربی پایه نهم ۵۷ نمونه به‌کار رفته است. اما با وجود موارد ذکرشده، در بعضی از درس‌های این کتب (سه پایه) هیچ‌گونه اشاره‌ای به مؤلفه‌های ارزش‌های اخلاقی نشده که معرف عدم درگیری ذهن فراگیران با محتوای این کتب است. البته میزان ضریب درگیری دانش‌آموزان با محتوای کتاب عربی پایه نهم (۳/۹۱=ISI) بیش از محتوای کتاب عربی پایه هفتم (۱۰/۶۶=ISI) و عربی پایه هشتم (۱۱/۸۶=ISI)، و در کتاب عربی پایه هشتم بیشتر از کتاب عربی پایه هفتم است.

این پژوهش به مؤلفان کتاب‌های درسی عربی دوره متوسطه اول کمک می‌کند تا هنگام تهیه و تدوین محتوای کتاب‌های عربی بیشتر دقت نظر کنند و با پردازش مفاهیم ارزشی زمینه امکان درونی‌سازی آنها را برای جوانان کشور فراهم نمایند.

در پایان، به این واقعیت باید توجه کرد که تحقق این‌گونه ارزش‌ها، حتی اگر همه شرایط و امکانات آن فراهم باشد، بدون یک عنصر مهم و ریشه‌ای غیرممکن است و آن خواست و اراده تک‌تک افراد جامعه است که امکان تحقق عملی و عینی این ارزش‌ها را در جامعه رقم می‌زند.

پیشنهاده‌ها

۱. با توجه به اجرای «سند تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت»، در متن و تمارین کتاب‌های عربی متوسطه اول به آموزه‌های اخلاقی بیشتری اشاره شود، تا دانش‌آموزان بیشتر با مفاهیم اخلاقی شناخت پیدا کنند.
۲. منبع احادیث و روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرمؤمنان علی علیه السلام در کتاب‌های عربی ذکر شود تا دبیران و دانش‌آموزان به آنها دسترسی داشته باشند.
۳. در کتاب‌های درسی عربی متوسطه اول احادیث و حکمت‌هایی به‌کار برده شود که ساحت‌های شش‌گانه نظام تعلیم و تربیت را دربر داشته باشند.
۴. مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی را در قالب داستان‌های کوتاه اخلاقی از منابع غنی ادبیات کهن فارسی، همچون *بوستان*، *گلستان*، *قابوسنامه*، *اخلاق ناصری* و دیگر آثار بارز در متن کتاب‌های درسی وارد سازند.

منابع

- آگ برن، ویلیام فیلدینگ و دیگران، ۱۳۸۰، *زمینه جامعه‌شناسی*، ترجمه امیرحسین آریان‌پور، تهران، گستره.
- بهراری، فواد، ۱۳۹۴، *نقد و بررسی کتاب‌های عربی دوره متوسطه اول (هفتم، هشتم و نهم)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه تهران.
- بهرز، منیر و دیگران، ۱۳۹۵، «تحلیل محتوای کتاب‌های بخوانیم و بنویسیم پایه سوم ابتدایی براساس مؤلفه‌های کارکردهای اجرایی: روش آنتروپی شانون»، *پژوهش‌های علوم شناختی و رفتاری*، ش ۱، ص ۵۱-۶۲.
- بیرو، آلن، ۱۳۶۶، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان.
- تقی‌زاده، محمود، ۱۳۸۰، *سیری در اندیشه‌های اخلاقی*، تهران، دلشاد.
- جلائی، مریم و فرزانه براتی دهقی، ۱۳۹۷، «خوانش‌پذیری کتاب‌های عربی دوره اول متوسطه براساس تکنیک خوانایی کلوز»، *انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی*، ش ۴۸، ص ۱۰۳-۱۲۲.
- حقدوست راد، سیده‌زهرا، ۱۳۸۸، «موانع یادگیری درس عربی در دوره متوسطه از دیدگاه دبیران و دانش‌آموزان»، *کتاب ماه ادبیات*، ش ۲۷، ص ۳۶-۴۵.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۱، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز.
- رایف، دانیل و دیگران، ۱۳۸۱، *تحلیل پیام‌های رسانه‌ای*، ترجمه مهدخت بروجردی علوی، تهران، سروش.
- رحمانی، اسحاق و دیگران، ۱۳۹۸، «بررسی تطبیقی کتاب عربی اول راهنمایی با کتاب عربی پایه هفتم از منظر فعال و غیرفعال بودن براساس روش ویلیام رومی»، *پژوهش‌های برنامه درسی*، دوره نهم، ش ۱، ص ۱۶۷-۱۸۷.
- رحمانی، اسحاق و وحید اعظمی‌زاد، ۱۳۹۶، «تحلیل محتوای کتاب اللغة العربیة للصف الثامن فی ایران علی أساس معايير اختیار و تنظیم المحتوى الدرّاسی من وجهة نظر المعلمین فی مدینة یاسوج»، *دراسات فی تعلیم اللغة العربیة و تعلّمها*، ش ۳، ص ۱۱-۳۶.
- کرپیندورف، کلوس، ۱۳۸۶، *تحلیل محتوا: مبانی روش‌شناسی*، ترجمه هوشنگ نایی، چ سوم، تهران، نشر نی.
- گاتری، دبلیو. کی. سی، ۱۹۶۷، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه قوام صفری و حسن فتحی، تهران، فکر روز.
- متقی‌زاده، عیسی و دیگران، ۱۳۹۳، «نگاهی به کتاب عربی اول دبیرستان براساس الگوها و ملاک‌های تحلیل و سازماندهی محتوا»، *جستارهای زبانی*، ش ۲، ص ۲۳۷-۲۶۰.
- محسنیان‌راد، مهدی، ۱۳۷۵، *انقلاب، مطبوعات و ارزش‌ها*، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- محمدی‌مهر، غلامرضا، ۱۳۸۷، *روش تحلیل محتوا (راهنمای عملی تحقیق)*، تهران، دانش نگار.
- مخدومی، علی، ۱۳۹۰، *نقد و بررسی کتاب‌های عربی دبیرستان رشته علوم انسانی سال تحصیلی ۱۳۹۰-۱۳۸۹*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، لریستان، دانشگاه لرستان.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۲، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۶۲، *فرهنگ فارسی معین*، تهران، امیرکبیر.
- Romey, William, 1986, *Inquiry Techniques For Teaching Science*, Prentice-Hall, INC, Englewood Cliffs, New Jersey.

نقد ادله اخلاقی دانشمندان غربی در توجیه سقط جنین در بارداری ناشی از تجاوز به عنف، از منظر اخلاق اسلامی

حبیب‌الله شمس‌الدینی / کارشناس ارشد مدرسی معارف (مبانی نظری اسلامی) دانشگاه معارف اسلامی

hshams75523@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-0525-7716



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۳

چکیده

مسئله «سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف» ازجمله مسائل حساس، چالشی و بحث‌برانگیز محافل گوناگون علمی است که به‌رغم اهمیت بسیار، از حیث بررسی حکم اخلاقی کمتر مدنظر قرار گرفته و با آن به‌مثابه یک مسئله حاشیه‌ای برخورد شده است. خلأ حکم اخلاقی صریح موجب شده است زنان باردارشده از این رهگذر در دوراهی تردید بین حفظ جنین و تحمل فشار سنگین خانواده و جامعه از یک‌سو، و اسقاط جنین از سوی دیگر قرار گیرند. اینجاست که نگاه اخلاقی به این مسئله اهمیت پیدا می‌کند. در عین مخالفت برخی از مکاتب اخلاقی با مسئله سقط جنین و آوردن ادله متقن به نفع خویش، برخی از دانشمندان اخلاق غربی با آوردن ادله‌ای همچون حق دفاع از خویش، حق شخص بر تن خویش و مانند آن سعی در اثبات جواز اخلاقی این کار از سوی زنان نموده‌اند، و حال آنکه پس از تجزیه و تحلیل داده‌های ایشان توسط اخلاق اسلامی، می‌توان به این نتیجه رسید که ادله ایشان قاصر از اثبات اخلاقی بودن اسقاط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف است، و این معلول نگاه افراطی یا تفریطی مکاتب اخلاقی غربگرا به مادر و جنین است. اما مکتب اخلاقی اسلام با نگاه منصفانه به جنین و مادر و ارائه بسته پیشنهادی مطلوب، در عین حکم به عدم جواز سقط جنین، مراعات حال مادر را نیز نموده است.

کلیدواژه‌ها: نقد ادله اخلاقی، دانشمندان غربی، سقط جنین، تجاوز به عنف، اخلاق اسلامی.

مقدمه

پژوهش حاضر به نوعی درصدد است مسئله زنگار گرفته و مسکوت مانده بی توجهی به جنین حاصل از بارداری ناشی از تجاوز به عنف را در قالب سقط جنین مطرح نماید تا بدین وسیله با حفظ حرمت و حقوق انسانی زنان قربانی این حادثه با نگاهی منصفانه، دقیق و مستدل از حقوق انسانی - اخلاقی جنین به منزله مخلوقی که از شخصیت انسانی برخوردار است، حمایت شود.

روش تحقیق در این نوشتار «توصیفی - تحلیلی» است؛ به این صورت که از جهتی نظری و از جهتی توسعه‌ای و تکمیلی و از جهتی مسئله محور، در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که ادله دانشمندان غربی در توجیه اخلاقی سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف چیست؟ و از سوی اخلاق اسلامی چگونه نقد می‌شود؟ تاکنون درباره موضوع سقط جنین مطالعات زیادی در متون اخلاقی شده، اما در حوزه سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف، تنها می‌توان به مقاله «حق زن در حفظ جنین یا سقط آن در بارداری ناشی از تجاوز به عنف» (ربانی اصفهانی، ۱۳۹۷) اشاره کرد. ایشان تنها با آوردن سه دلیل اخلاقی از موافقان سقط جنین، سعی در اثبات این نظریه داشته و به ادله دیگر و نیز نقد آن نپرداخته است. اما نگاشته اختصاصی دیگری مبتنی بر نقد ادله موافقان سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف یافت نشد، و این نقطه عطف پژوهش حاضر است. این پژوهش کوشیده است ادله اخلاقی دانشمندان غربی موافق سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف و نیز اشکالات مطرح شده از سوی اخلاق اسلامی را مطرح کند. روشن است که در مقام استدلال و پاسخ گویی اخلاق اسلامی، گاهی از آراء و اندیشه اندیشمندان غربی نیز استفاده شده است.

ادله موافقان و نقد آنها

۱. حق دفاع از خویش

یکی از حقوق مسلم اخلاقی هر انسانی حق دفاع از خود در برابر هرگونه تهاجمی است (سامنر، ۱۹۸۱، ص ۱۰۸). بنابراین اگر کسی به ناحق مورد تهاجم و تجاوز دیگری قرار گیرد، لازم است که از خود در برابر مهاجم دفاع کند و این اقدام، مشروع است و در نتیجه مجازاتی هم بر آن مترتب نخواهد بود (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۳۴۲). طبق این قاعده مسلم و مقبول اخلاقی که در حقوق از آن به «دفاع مشروع» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۳۴۴) یاد می‌شود، اگر خانمی توسط مردی مورد تجاوز و تعرض جنسی قرار گیرد، می‌تواند برای حفظ جان، ناموس، شرف و آبروی خویش، به هرگونه اقدام دفاعی مبادرت ورزد و از خود دفاع کند، هرچند این دفاع آسیب زیادی به مهاجم وارد آورد و یا منجر به قتل وی شود (دیویس، ۱۹۸۴). حال اگر فرض شود که این خانم بر اثر تجاوز جنسی حامله شود، یکی از اقدامات دفاعی این زن در حفظ جسم و آبروی خویش، آن است که جنینی را که ناخواسته و به اکراه متحمل آن شده است، سقط نماید؛ زیرا از منظر اخلاق، می‌توان این اقدام زن در سقط جنینش را از مقوله دفاع از آبرو و حیثیت خود دانست که موجه است.

یکی از مهم‌ترین طرفداران این نظریه در غرب، نانسی دیویس است که با پیش‌فرض قرار دادن استقلال شخصی و حقوق افراد، معتقد است: اسقاط جنین در بارداری ناشی از تجاوز به عنف را می‌توان از مصادیق «دفاع از خویش» توسط زن دانست؛ یعنی همان‌گونه که زن در صورت ترس از هجوم فردی به او، حق دفاع از خویش را دارد، در اینجا نیز می‌تواند برای دفاع از خود، اقدام به سقط جنین نماید (دیویس، ۱۹۸۴)؛ زیرا در تهاجم، هیچ تفاوتی بین عامل داخلی و عامل بیرونی نیست. علاوه بر اینکه جنین را می‌توان از آثار عامل بیرونی نیز دانست (بونین، ۲۰۰۶).

نانسی دیویس با تشبیه جنین به «انگل متجاوز به بدن زنی که از روی اجبار وارد رابطه شده است»، می‌کوشد جنین را یک مهاجم بیرونی معرفی نماید (دیویس، ۱۹۸۴).

اسلام، دین صلح و عدالت، با حفظ اصل «مشروعیت دفاع از خویش در مقابل متجاوز» که یک اصل مشروع و عقلانی است (دلشادتهرانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۶۰) و از آیات الهی استخراج می‌شود، کوشیده است مغالطه موجود در این استدلال را روشن نماید؛ آنجا که می‌فرماید: «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَآخِرُ جَوْهَرٍ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوهُمْ» (بقره: ۱۹۱)؛ و هر جا بر ایشان دست یافتید آنان را بکشید، و همان‌گونه که شما را بیرون رانند، آنان را بیرون برانید.

اشکالی که به این دلیل وارد است آن است که دفاع از تن از طریق سقط جنین را نمی‌توان با باب دفاع مقایسه کرد؛ زیرا مهاجم بودن برای جنینی که از خود هیچ حرکت ارادی ندارد، قابل قبول نیست (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۲۲)، و در نقطه مقابل، همان‌گونه که می‌توان استدلال آورد بر اینکه مادر برای حفظ جسم و روح خود و دفاع از خویش می‌تواند اقدام به سقط جنین نماید، همان‌گونه نیز می‌توان استدلال آورد بر اینکه جنین نیز برای حفظ جان خود و دفاع از خود، می‌تواند مادر را از این کار منع نماید، و این مفاد قاعده «زین» است که در اخلاق اسلامی بر آن تأکید شده است (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹۷).

یادآوری این نکته ضروری است که دفاع باید متناسب با حمله و خطر باشد و شخص نمی‌تواند در مقام دفاع، هر کاری را که بخواهد، انجام دهد (یشری، ۱۳۸۸، ص ۱۹۸).

اصولاً مسئله «حق دفاع از خویش» در جایی مطرح است که با نادیده گرفتن آن، جان شخص به‌خطر بیفتد؛ اما در مسئله بارداری حاصل از تجاوز به عنف، بحث بین به‌خطر افتادن بالفعل جان مادر و جنین نیست که بتوان از اصل «دفاع از خویش» استفاده کرد، بلکه بحث در به‌خطر افتادن احتمالی جسمی و یا روحی مادر و به‌خطر افتادن یقینی جان جنین است. در نتیجه نمی‌توان به‌خاطر امر محتمل، امر مسلم را - که گرفته شدن جان جنین است - نادیده گرفت؛ چنان که برخی نیز این نکته را متذکر شده‌اند (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۵۷).

بنابراین، اصل مطرح‌شده از سوی نانسی دیویس به عنوان «دفاع مادر از خویش» در جواز اسقاط جنین ناتوان است.

برخی اسقاط جنین را بر مبنای قاعده «دفاع مجاز»، جایز دانسته و اقدام مزبور را در برابر مهاجم تجویز کرده‌اند (سامنر، ۱۹۸۱، ص ۱۰۸)، و حال آنکه دفاع مجاز برای حین تهاجم است، نه بعد از آن. در بحث «تجاوز به عنف» اقدام زن بر سقط جنین، بعد از تجاوز صورت می‌گیرد. بنابراین هرگونه اقدامی که زن پس از پایان تجاوز انجام دهد،

جنبه انتقامی خواهد داشت، نه دفاعی. این در حالی است که در بحث سقط جنین - درواقع - زن به جنین آسیب می‌رساند، نه به متجاوز که مرد باشد. بنابراین نمی‌توان با استناد به دلیل «دفاع از خویش»، توجیه اخلاقی بر سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف آورد.

۲. حق شخص بر تن خویش

برابری انسان‌ها در برخورداری از حقوق انسانی صرف‌نظر از زبان، رنگ، ملیت و دین آنان از سوی جوامع بشری حمایت و تشویق شده است (نیومن، ۲۰۰۱، ص ۳۲). از جمله این حقوق، حق شخص بر تن خویش است. حق هر شخصی بر تن خود از طبیعی‌ترین حقوق انسانی است که انسان از آن نظر که انسان است، دارای آن است و هیچ‌کس نباید در آن مداخله کند.

اطلاق این حق تمام اجزای بدن انسان را دربر دارد. در نتیجه هیچ‌کس حق ندارد عضوی از اعضای تن دیگری را از بین ببرد و یا از عضو کسی بدون رضایت صاحب آن استفاده کند. احترام به جسم انسان‌ها، همانند احترام به روح ایشان از مسلمات اخلاقی است (هارلان و ویلیام، ۱۹۸۲، ص ۲۴۹). با این وصف، هر کس می‌تواند مانع استفاده دیگری از تن خویش شود و هیچ تفاوتی در این زمینه بین زن و مرد نیست. زن نیز مانند مرد بر تن خود حق دارد و کسی نمی‌تواند بدون رضایت او، در تنش تصرف کند. در نتیجه زن می‌تواند مانع هرگونه استفاده از تن خویش به‌وسیله دیگری شود، مگر اینکه به‌واسطه قرارداد شرعی و یا عرفی استفاده از تن خود را در اختیار دیگرانی همچون شوهر و یا صاحب‌کار قرار دهد.

شمول این حق، هم اندام‌های بیرونی را دربر می‌گیرد و هم اندام‌های درونی، مثل رحم را. بنابراین زن این حق را دارد که اجازه ندهد تا پایان عمر، جنینی در رحم او شکل بگیرد، مگر آنکه براساس قرارداد ازدواج، غیر آن را پذیرفته باشد (اسلامی، ۱۳۸۰).

براین‌اساس هیچ‌کس حق ندارد چنین حقی را از زن سلب نماید. حال فرض کنید زنی قبلاً دارای این حق بر تن خویش بوده، حال بعد از تجاوز جنسی به او، این حق از او سلب شده است؟ قطعاً جواب منفی است. این زن ناخواسته و از روی اکراه ابزار شهوترانی و مقهور اراده مردی واقع شده و رحم او بی‌اراده، به‌وسیله مهمان ناخوانده‌ای تصرف شده است. پس حق زن بر تن خود همچنان باقی است و نمی‌توان اخلاقاً این زن را مجبور به حفظ جنین نمود؛ زیرا او براساس این اصل، اختیار تن خویش را دارد.

از مهم‌ترین طرفداران این نظر، می‌توان جودی جارویس تامسون را نام برد که با آوردن مثال‌هایی سعی در اثبات این حق برای زن و سپس اخلاقی جلوه دادن سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف نموده است. در این پژوهش یکی از این مثال‌های او بررسی و نقد می‌شود:

فرض کنید شما در سانحه‌ای بیهوش شده، به بیمارستان می‌روید. همزمان با شما یک دانشمند هم در بیمارستان بستری است که از بیماری شدید کلیوی رنج می‌برد و دارای خون O منفی است. در آزمایش‌ها مشخص

می‌شود که شما نیز دارای خون O منفی هستید و تنها خون شما متناسب با بدن این دانشمند است. خون شما را به او وصل می‌کنند تا در کنار سpermزایی بدن شما، سموم بدن دانشمند نیز دفع شود. زمانی که به هوش می‌آید و متوجه این موضوع می‌شوید، رئیس بیمارستان به شما می‌گوید: انجمن حمایت از بیماران کلیوی این کار را انجام داده است و از این اقدام اظهار تأسف می‌نماید، و می‌گوید: اتصال خون شما به دانشمند، نه ماه طول می‌کشد و در پایان نه ماه، او نیز نجات خواهد یافت. اما اگر اکنون جریان خون شما را به دانشمند قطع کنیم، او قطعاً خواهد مرد (بکویت، ۲۰۰۷، ص ۱۳۷).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا از لحاظ اخلاقی بر شما لازم است که به این وضعیت تن دهید؟ پاسخ منفی است؛ زیرا تن دادن شما به ادامه این کار، درواقع لطف شما به این دانشمند است، نه اینکه این کار وظیفه شما بوده و بر شما واجب باشد. بنابراین صرف اینکه دانشمند حق حیات دارد، نمی‌تواند مانع اختیار شما بر بدنتان باشد، و اینکه دانشمند برای ادامه حیات خویش نیازمند استفاده مستمر از کلیه‌های شماست حقی برای او اثبات نمی‌کند؛ زیرا هیچ‌کس حق استفاده از کلیه‌های شما را ندارد، مگر اینکه خودتان چنین حقی را به او بدهید. بنابراین داشتن حق حیات، نه به انسان حق استفاده از بدن دیگری را می‌دهد و نه اجازه ادامه استفاده از آن را (جارویس تامسون، ۱۹۷۱).

در مسئله سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف نیز همین‌گونه است؛ یعنی صرف قرار گرفتن اکراهی جنینی در رحم زن، او را از حق تسلطش بر بدن خود منع نمی‌کند و اگر این زن اقدام به سقط جنین نماید اخلاقاً نمی‌توان او را سرزنش کرد و با پایبندی‌اش بر حفظ جنین نیز - درواقع - او ایثار نموده است.

تامسون در نقض استدلال مخالفان اسقاط جنین در بارداری ناشی از تجاوز به عنف، اینچنین تعبیر می‌آورد: «حق حیات» عبارت از حق کشته‌نشدن نیست، بلکه «حق حیات» عبارت است از: حق ظالمانه کشته‌نشدن. بنابراین استدلال‌کنندگان بر غیرمجاز بودن سقط جنین باید اثبات کنند که سقط جنین قتلی ظالمانه است، و حال آنکه آنها در اثبات این امر ناتوان هستند؛ زیرا مادری که از راه تجاوز به عنف باردار شده، حق استفاده از بدنش را به جنین نداده است. در نتیجه، در این باره سقط جنین قتلی ظالمانه نخواهد بود (بکویت، ۲۰۰۷، ص ۱۱۸).

بنابراین نمی‌توان زنی را که در اثر تجاوز به عنف باردار شده است از حق تسلطش بر بدن خود محروم ساخت و او را وادار کرد به اینکه باید نه ماه این جنین را در رحمش نگه دارد، و اگر هم چنین کند فداکاری کرده و از منظر اخلاق، هیچ کس ملزم به فداکاری‌های بزرگ نیست.

بر این استدلال، اشکالاتی وارد شده است که مهم‌ترین آن را می‌توان از سوی اخلاق اسلامی مطرح نمود: از نظر اخلاق اسلامی چنین تفکری و به دنبال آن، چنین استتاجی باطل است؛ زیرا اطلاق آیات و روایات در خصوص حفظ حیات انسانی و ممنوعیت قتل، بجز در موارد خاص، انسان را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که هرگونه تقیید در این حکم عام و جواز قتل، نیازمند دلیل خاص است که - دست‌کم - حق زن بر تن خویش

به عنوان دلیل، قاصر از چنین تخصیصی است؛ چنان که خداوند سبحان می فرماید: «... وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ... وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (انعام: ۱۵۱) و «... وَ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ...» (نساء: ۲۹).

تامسون دلیل خود بر جواز قتل و سقط جنین را مبنی بر نهی از قتل ظالمانه می داند. این دلیل مورد تأیید اخلاق اسلامی نیز هست؛ آنجا که امام باقر علیه السلام می فرماید: «... وَ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ لِظُلْمَةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۹۷)؛ خود را از روی ظلم نکشید، اما استنتاج تامسون از این دلیل مبنی بر جواز کشتن و سقط جنین مورد تأیید اخلاق اسلامی نیست و ظالم بودن جنین که مفروض تامسون است، ادعایی بی دلیل است؛ زیرا اراده و قصد^۵ از ارکان ظلم، بلکه هر فعل اختیاری است، در صورتی که این امور را نمی توان به جنین استناد داد (جهامی، ۱۴۲۵ق، ص ۶۷۵) و باید ظالم را در جایی دیگر جست.

علاوه بر آن، تکیه بر دلیل «حق زن بر تن خویش» می تواند خطر ساز بوده و منجر به جواز صدور هر فعلی از سوی زن نسبت به بدن خود باشد، حتی قتل خود؛ و این به معنای قرار گرفتن در شبیهی لغزنده است (جاهد و کاوندی، ۱۳۹۳).

علاوه بر اخلاق اسلامی، نظریه تامسون از تیغ نقد متفکران غربی نیز در امان نبوده و خانم فرانسیس جی بکویث چند اشکال بر آن وارد می داند که به برخی از آنها اشاره می شود:

اشکال اول: خانم تامسون با تعمیم داستان دانشمند به سایر روابط انسانی، به خطا همه الزامات اخلاقی در باب فرزندان را اختیاری قلمداد می نماید، در حالی که چنین نیست. فرض کنید زن و شوهری قصد بچه دار شدن ندارند و همه نکات پیشگیری را رعایت می کنند، اما زن حامله می شود و به جای سقط جنین، قصد نگهداری از آن را می گیرد، بدون اینکه شوهرش از قصدش با خبر باشد. مادر بعد از تولد، از پدر تقاضای حمایت از نوزاد را می کند. پدر با اینکه بچه نمی خواسته و همه نکات پیشگیری را رعایت کرده است، آیا می تواند از حمایت فرزندش سر باز زند؟ قوانین همه کشورها پدر را ملزم به حمایت از فرزندش می کنند؛ زیرا پدر مرتبط با این فرزند است و این ارتباط، او را ملزم به مسئولیت و تعهد اخلاقی می کند؛ زیرا پدر با آگاهی از اینکه آمیزش جنسی منجر به پدید آمدن انسانی دیگر می شود، دست به چنین عملی زده است. زنی که از روی اکراه و به خاطر تجاوز به عنف باردار شده نیز چنین است؛ زیرا عمل او - اگرچه اکراهی بوده - ولی او به پیامد چنین عملی علم داشته و آگاهی نسبت به حامله شدن، او را ملزم به تعهد اخلاقی نسبت به جنین کرده است (بکویث، ۲۰۰۷، ص ۱۸۲).

برای تقریب به ذهن، می توان این موضوع را به قتل توسط انسانی مست تشبیه کرد؛ زیرا اخلاق و قانون شخص مستی را که مرتکب قتل شده است مسئول عملش می دانند، حتی اگر قبل از مست شدن قصد کشتن کسی را نداشته باشد (همان، ص ۱۸۳).

بنابراین می توان گفت: تامسون به جای اقامه دلیل بر عدم مسئولیت مادر در قبال جنین، تنها به تضعیف جایگاه جنین پرداخته است.

اشکال دوم: استدلال *تامسون* منجر به سست شدن و تخریب اصول اخلاقی خانواده می‌شود. یکی از این اصول آن است که زن و شوهر تعهد و الزام خاصی نسبت به خانواده و فرزندان داشته باشند. اما اگر ملتزم به استدلال *تامسون* شویم، به سبب حقی که *تامسون* برای زن نسبت به تسلط بر تن خویش قائل شده است، نمی‌توان حتی مادر را متعهد به نگهداری از نوزاد پس از تولد نمود (همان، ص ۱۸۲)؛ زیرا مادر در بدو تولد نیز باید از تن خویش و وقت خویش در مراقبت از نوزاد هزینه نماید.

اشکال سوم: مقایسه جنینی که در رحم مادر است با دانشمندی که حفظ جانش با اتصال به خون شما وابسته است، مقایسه درستی نیست؛ زیرا اتصال خون دانشمند به خون شما، اتصالی مصنوعی و غیرطبیعی است، و حال آنکه جنین به‌طور طبیعی متصل به مادر است و رحم به‌عنوان یک محیط زیست طبیعی برای جنین، او را محق در بهره‌وری از رحم مادر می‌سازد. اخلاقاً دانشمند حق ندارد که از شما انتظار داشته باشد به خاطر او، جان خود را به خطر بیندازد؛ ولی در جنین به‌خاطر وابستگی طبیعی که بین او و مادر ایجاد می‌شود، جنین اخلاقاً سزاوار چنین حقی است (همان، ص ۱۹۳).

یکی دیگر از افرادی که بر استدلال *تامسون* مبنی بر شباهت ارتباط جنین و مادر و ارتباط خونی یک شخص و دانشمند اشکال کرده، *مایکل لوین* است. او معتقد است: تفاوتی اساسی میان سقط جنین و قطع ارتباط خونی از دانشمند است؛ زیرا شخصی که از کمک به دانشمند اجتناب می‌ورزد، به‌طور کامل مسئول وابستگی شخص در شرف مرگ به خودش نیست، درحالی که مادر نسبت به وابستگی جنین به خودش کاملاً مسئول است و خودداری از ادامه کمک - درواقع - قتل محسوب می‌شود. برای نمونه، اگر زنی نوزاد تازه متولدشده‌ای را از بیمارستان برباید و به خانه بیاورد و در عین حال، از دادن غذا به او اجتناب کند تا او بمیرد، بی‌معناست اگر گفته شود: او تنها از کمک کردن اجتناب ورزیده و کاری انجام نداده است که در قبال آن از حیث کیفری مسئول باشد. بنابراین همان‌گونه که اجتناب از غذا دادن پس از تولد، نوزاد را می‌کشد، اسقاط جنین نیز نوزاد را می‌کشد؛ زیرا حیات جنین به‌طور کامل وابسته به مادر است (لوین، ۱۹۸۷، ص ۲۸۸-۲۸۹).

نظریه *تامسون* مبنی بر جواز سقط جنین در بارداری ناشی از تجاوز به عنف، توسط «سودگرایان اخلاقی» نیز مردود است؛ زیرا سودگرایان اخلاقی معتقدند: اگر حیات جنین را همسنگ حیات یک شخص عادی در نظر بگیریم، در این صورت خطاست که حمل یک جنین را تا زمانی که بتواند بیرون از رحم زنده بماند، نپذیریم (سینگر، ۱۹۹۳، ص ۱۴۹).

بنابراین درنهایت می‌توان چنین نتیجه گرفت که استدلال *تامسون* قادر نیست با استفاده از «حق زن بر تن خود»، جواز سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف را اثبات کند؛ زیرا در بارداری حاصل از تجاوز به عنف نمی‌توان هیچ تقصیر و گناهی را به جنین نسبت داد. بنابراین، چرا باید تاوان تقصیر و گناه دیگری را جنین بپردازد؟ او تنها می‌تواند این نتیجه را به اثبات برساند که زن مورد تجاوز می‌تواند پس از تولد، از نگهداری این کودک خودداری کند.

۳. کامل نبودن جنین به عنوان یک شخص

قائل نشدن شخصیت برای جنین، اگرچه دلیلی حقوقی است، اما با توجه به پیامدهای اخلاقی درباره اسقاط جنین می‌توان از این دلیل در اخلاق نیز بحث نمود.

نانسی دیویس، از جمله دانشمندان غربی موافق سقط جنین، معتقد است: ملاک تعلق شخصیت حقوقی به هر انسانی، رشد عقلی، روانی و اجتماعی اوست که این امر در دوران حیات جنینی محقق نمی‌شود (دیویس، ۱۹۷۴). از این رو حتی اگر مادری جنین مشروع خود را براساس این اصل سقط کند، از نظر حقوقی و نیز اخلاقی نمی‌توان او را محکوم کرد، تا چه برسد به اینکه جنین بر اثر رابطه نامشروع و اکراهی شکل گرفته باشد.

این استدلال که به «انکار شخصیت حقوقی جنین» شهرت یافته، مبتنی بر طرز فکر افراطی فمینیستی است که به مادران اجازه می‌دهد تا فرزندان خود را بی دلیل موجه سقط نمایند (لوین، ۱۹۸۷، ص ۲۸۸-۲۸۹). به واسطه همین استدلال فمینیستی است که در حال حاضر در بسیاری از کشورها از سقط جنین جرم‌زدایی شده و به صورت امری قانونی پذیرفته گردیده است (احمدی‌نژاد، ۱۳۹۳).

براساس همین اصل بود که «دیوان عالی آمریکا» اعلام کرد: «این یک حق اساسی برای زنان است که برای پایان دادن به یک بارداری ناخواسته، بتوانند سقط قانونی و ایمن را انتخاب کنند» (رابرت، ۲۰۰۶).

در مقابل، برخی دیگر معتقدند: حق مادران در اسقاط جنین براساس نبود شخصیت انسانی برای جنین، مستقیماً با سنت قدیمی بردگی مرتبط است (ریتا، ۲۰۰۹، ص ۶۸) و جواز سقط جنین حاصل بارداری نامشروع را نیز رد کرده‌اند. به عقیده ایشان، تولد باعث ایجاد شخصیت برای جنین نمی‌شود، بلکه ملاک شخصیت^۵ انسان بودن است که در جنین چندروزه نیز وجود دارد (همان، ص ۶۹).

از تقابل این دو گروه، این پرسش مطرح می‌شود که حق با کدام گروه است؟ آیا برای جنین به عنوان عاملی که مانع سقط جنین است، می‌توان شخصیتی ثابت کرد و یا ثبوت شخصیت برای جنین هیچ نقشی در جواز و یا عدم جواز سقط جنین ندارد؟ و برای کدام دوره جنینی می‌توان شخصیت انسانی قائل شد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها به سراغ اخلاق اسلامی می‌رویم:

از منظر اخلاق اسلامی، جنین انسان از ابتدای شکل‌گیری نطفه، حتی اگر بر اثر بارداری حاصل از تجاوز به عنف باشد، محترم است؛ زیرا یک انسان بالقوه و دارای شخصیت محسوب می‌شود؛ چنان که امام کاظم^ع در پاسخ به سؤالی در این باره که آیا سقط نطفه توسط مادر جایز است یا نه؟ چنین می‌فرمایند:

رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ وَ حُسَيْنِ الرَّوَّاسِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: الْمَرْأَةُ تَخَافُ الْحَبْلَ فَتَشْرِبُ الدَّوَاءَ فَتَلْقَى مَا فِي بَطْنِهَا. فَقَالَ: لَا، فَقُلْتُ: إِنَّمَا هُوَ نُطْفَةٌ. قَالَ: «إِنَّ أَوَّلَ مَا يَخْلُقُ نُطْفَةٌ» (صديق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۷۱)؛ زنی به خاطر ترس از آبستن شدن دارویی می‌خورد تا آنچه در شکمش است، بیفتد. امام فرمودند: این کار جایز نیست. گفتیم: آنچه در شکم است، نطفه است. امام فرمودند: اولین منزلگاه خلقت انسانی نطفه است.

علامه جعفری نیز به این نکته اشاره نموده، می‌فرماید:

انسان از آغاز تشکیل نطفه‌اش دارای حق حیات و شخصیت حقیقی و حقوقی است و هر کسی که به تکلیف خود درباره این حق عمل نکند، اگرچه صاحب نطفه باشد، مجرم بوده و مجازات مالی خواهد داشت (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۵۰).

اما با توجه به اختلاف احکام درباره مراحل مختلف رشد جنینی (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۱۵۶-۱۵۷)، به نظر می‌رسد که اسلام برای تمام مراحل جنینی، شخصیت ثابتی قائل نبوده و آن را به‌عنوان حق تشکیکی برای جنین فرض نموده است؛ به این صورت که جنین در مراحل اولیه رشدش که نطفه است، از حداقل مراتب شخصیتی (یعنی انسان بالقوه بودن) برخوردار است و زمانی که روح در او دمیده می‌شود، به شخصیت کامل انسانی می‌رسد.

از منظر اخلاق اسلامی هیچ تفاوتی بین مراحل گوناگون رشد جنین نیست و در تمام مراحل، شخصیت حقیقی و حقوقی جنین محفوظ است و همین امر سبب غیرمجاز بودن سقط جنین، حتی در بارداری حاصل از تجاوز به عنف است؛ زیرا نطفه هم دارای حقوق حداقلی و امکان تبدیل شدن به یک انسان کامل است که از آن به «شخصیت حداقلی» تعبیر می‌شود. بنابراین، اخلاق اسلامی هیچ دستاویزی برای مجاز بودن سقط جنین قائل نیست و هیچ تفاوتی بین جنین مشرّع و جنین حاصل از تجاوز به عنف نمی‌گذارد؛ زیرا هر دوی اینها در برخورداری از «شخصیت حداقلی» مساوی هستند و هیچ دلیلی بر ترجیح یکی بر دیگری نیست.

ماده شش «اعلامیه جهانی حقوق بشر» مبنی بر حق شناسایی «شخصیت حقوقی» را می‌توان مؤید حکم اخلاق بر عدم تمایز بین نطفه چندروزه، جنین دارای روح، و کودک دانست؛ زیرا در آن از واژه «هر کس» استفاده شده است که می‌تواند کودکان متولد نشده را نیز دربر بگیرد (ریتا، ۲۰۰۹، ص ۶۸). بنابراین دادن حق سقط جنین به مادران، حتی در بارداری حاصل از تجاوز به عنف، ناقض حق شخص بودن جنین خواهد بود.

علاوه بر آن، بنا بر نظر دیویس تعیین ملاک شخصیت حقوقی نوع انسانی به رشد عقلی، روانی و اجتماعی، خود، موجب ترویج جواز قتل افراد مجنون، کودکان و مانند آنها در جامعه و ابتلا به شیب لغزنده خواهد بود که از منظر عقل، شرع و اخلاق مردود است (جاهد و کاوندی، ۱۳۹۳).

در نهایت، به این نتیجه می‌رسیم که در مقابل نظریات غربی افراطی که یا جنین را در تمام مراحل رشدش فاقد شخصیت می‌دانند و در نتیجه حق مادر را در سقط جنین می‌پذیرند، و یا با نگاه جانبدارانه نسبت به جنین، او را از اولین مراحل رشد نباتی حائز شخصیت کامل می‌دانند و سقط او را در هیچ شرایطی مجاز نمی‌شمارند، اخلاق اسلامی به جنین نگاه منصفانه‌ای دارد. اخلاق اسلامی برای جنین قائل به شخصیت تشکیکی است و با اثبات شخصیت حداقلی برای جنین، سقط جنین را در هیچ مرحله‌ای مجاز نمی‌شمرد، خواه جنین مشروع بوده باشد و یا غیرمشروع.

۴. اصل سودگرایی

«سودگرایی یا اصالت فایده» یکی از اقسام «مکتب طبیعت‌گرایی» و صورت تعدیل‌یافته «لذت‌گرایی» اپیکوری

است (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۲۷) که در آن، ملاک نهایی صواب، خطا و الزام اخلاقی، بیشترین سود و لذت حاصل از عمل انسانی برای بیشترین افراد ممکن خواهد بود (همان، ص ۱۹).

جرمی بنتام «سود» را همان «خوشبختی» تفسیر نموده (همان) و نزد او، خوشبختی چیزی نیست جز احساس لذتی که از افعالمان خواهیم داشت. همین احساس لذت^۵ معیار درستی و نادرستی افعال است؛ یعنی هرچه موجب بیشترین {کمیت} خوشبختی و لذت برای بیشترین افراد شود، درست است. در نظر او تمام افعال انسان براساس «لذت» و «درد» قابل تحلیل است (همان، ص ۲۴) و چون جنین فاقد احساس لذت و درد است، بنابراین، تخصصاً از موضوع اخلاق سودگرایی خارج است.

جرمی بنتام و جان استوارت میل با تکیه بر «نتیجه‌گرایی» استدلال می‌کنند که اگر ادامه بارداری و زایمان نسبت به سقط جنین ناراحتی‌های بیشتری در پی داشته باشد، سقط جنین مجاز و درست خواهد بود. براساس این معیار، کشتن یک انسان اساساً اشتباه نیست؛ زیرا ملاک^۶ بیشترین خیر و لذتی است که این عمل می‌تواند برای بیشترین افراد در پی داشته باشد (لایونز، ۱۹۶۵، ص ۵۷).

از نظر بنتام اگر زنی که از راه نامشروع باردار شده و از این بارداری نه تنها لذت نبرده، بلکه در رنج و عذاب است، می‌تواند و حق دارد که جنینش را سقط نماید؛ زیرا ملاک درستی و نادرستی عمل را میزان «لذت» و «رنج» می‌داند. در نتیجه اگر آن زن از بارداری‌اش احساس ناخوشایندی دارد، اخلاق حکم می‌کند که برای رفع این احساس ناخوشایند، جنینش را سقط نماید و هیچ کس حق ندارد او را برای این کار مؤاخذه کند.

اشکالی که به مکتب «سودگرایی» بنتام وارد است این است که بنتام تنها سود را براساس کمیت محاسبه نموده و هیچ نگاهی به کیفیت سود و لذت ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۹).

به همین سبب، جان استوارت میل که به واسطه پدرش، شاگرد بنتام بود (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۳)، با توجه به اشکالی که به «سودگرایی» بنتام گرفته شده بود، سعی در ترمیم آن کرد و گونه‌ای از سودگرایی را مطرح ساخت که هم کیفیت و هم کمیت را مد نظر داشت (همان، ص ۴۶).

با این حال، براساس اخلاق اسلامی، اخذ جواز سقط جنین نامشروع از سوی مکتب «سودگرایی» دارای اشکالات بزرگی است که در ذیل به آنها پرداخته می‌شود:

الف. مکتب «سودگرایی» به ما معیار ثابت و مشخصی ارائه نمی‌کند (شیروانی، ۱۳۷۹، ص ۷۲) تا به وسیله آن بتوانیم نسبت به همه زن‌هایی که بر اثر تجاوز به عنف حامله شده‌اند، حکم اخلاقی ارائه داده، بگوییم: چون لذت سقط جنین برای همه آن زنان بیشتر از رنجی است که از حمل آن جنین می‌برند، در نتیجه حکم به سقط جنین کنیم؛ زیرا چه بسا برخی از زنان این گونه نباشند و از حمل این جنین لذت بیشتری ببرند. پس آن قاعده کلی و عام اخلاقی نقض و به یک مسئله شخصی که قابل تعمیم به دیگران نیست، تبدیل شده است.

ب. قائل شدن به «سودگرایی» یعنی اینکه هر کسی بالضروره در جست‌وجوی لذت خویش باشد، موجب می‌شود بشر را موجودی خودپسند بدانیم (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۴۷)؛ یعنی مادر که کانون مهر و عاطفه است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۲۱) به انسانی خودخواه تبدیل شود، و این با معیارهای اصیل اخلاقی سازگار نیست.

درواقع اخلاق سودگرایی مطرح‌شده از سوی بنتام و استوارت میل چیزی بیش از یک اخلاق حیوانی نیست که تمام هدف آن لذت بیشتر و رنج کمتر است و در این نوع از اخلاق تنها تفاوت انسان با حیوان این است که انسان این کار را از روی محاسبه انجام می‌دهد؛ اما حیوان فاقد چنین محاسبه‌ای است. در این نوع از اخلاق ویژگی‌های عالی انسانی نادیده گرفته شده و باشکوه‌ترین صحنه‌های ایثار، عشق و وفای یک مادر کاملاً رنگ باخته و دارای توجیه عقلانی و عاطفی نیست (مدرسی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۵).

ج. ایراد دیگری که بر این نظریه گرفته شده آن است که اگر انسان در هر موقعیت جزئی به منظور تأمین منافع شخصی خود به اصول کلی متمسک شود، این خطر وجود دارد که ممکن است افراد دیگری در مواقع دیگر، با تمسک به همان اصول، علیه خود وی استناد کنند؛ یعنی تمسک به این نظریه ممکن است به خلاف مقصود بینجامد و نوعی هرج و مرج اخلاقی را در جامعه حاکم کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۹۰-۱۹۱).

با توجه به اشکالات فوق، می‌توان ادعا کرد که مکتب «سودگرایی» بنتام و استوارت میل توانایی اقامه دلیلی بر مجاز شمردن سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف ندارد و اگر مادری به‌صرف ترجیح دادن سود، منفعت و لذت خود اقدام به سقط جنینش نماید، خود را از انسانیت دور ساخته و به جرگه حیوانیت نزدیک کرده و مفاهیمی همچون ایثار، جوانمردی، دلسوزی و مهربانی را به سخره گرفته است.

کلام امیرمؤمنان علی^{علیه السلام} را می‌توان نقشه راه چنین زنان بارداری دانست که فرمودند: «أَكْرِمَ نَفْسَكَ عَنْ كُلِّ دَيْبَةٍ وَ إِنَّ سَاقَكَ إِلَى الرَّغَائِبِ، فَإِنَّكَ لَنْ تَتَنَاضَّ بِمَا تَبْذُلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوَضًا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰۱)؛ جان خود را از هر پستی برتر نگهدار، اگرچه تو را به خواهش‌هایت برساند؛ زیرا تو در برابر آنچه از خود بذل نمودی، عوضی نخواهی یافت.

درواقع درک صحیح و اندیشه درست به این زنان کمک می‌کند، بفهمند که لذت‌های حسی و مادی به‌منزله یک خواب و خیال است و عمق و اصالت و پایداری ندارد و همچون بازی و سرگرمی است که چه‌بسا انسان را از لذت‌های برتر و سعادت حقیقی بازمی‌دارد. آنچنان‌که ناپایداری این جهان و هرچه را در آن است می‌توان در فرمایش خداوند سبحان جست‌وجو کرد؛ آنجا که می‌فرماید: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَئِمَى الْحَيَوانِ» (عنکبوت: ۶۴)؛ و این زندگی دنیا جز سرگرمی و بازی نیست و بی‌تردید سرای آخرت همان زندگی واقعی و ابدی است.

«سودگرایی» غربی و بنتامی به‌سبب اشکالات زیادی که بر آن وارد است، نمی‌تواند دلیلی بر جواز سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف به مادر ارائه نماید. در مقابل، «سودگرایی اسلامی» که به «برین‌سودگرایی»

معروف است، می‌تواند عدم جواز سقط جنین را اثبات نماید؛ زیرا تعریف اسلام از «سود» و «لذت»، سود و لذتی است که محدود به دنیا نبوده و پایدار و ماندگار است (نصیری، ۱۳۸۹).

در چنین مکتبی است که مادر اگرچه قربانی یک رابطه اکراهی و ناخواسته شده، ولی به خاطر رضای الهی که در «برین سودگرایی» ملاک است، صبر پیشه کرده و با ایثار نسبت به جنین، به یک انسان بالقوه جان بخشیده است.

۵. اصل عدالت

«عدالت» از مفاهیم گسترده‌ای است که نمی‌توان برایش تعریف واحدی داشت و باید آن را با توجه به متعلقش تعریف نمود؛ اما کلی‌ترین تعریفی که می‌توان از مفهوم «عدالت» داشت، تعریف امیرمؤمنان علی علیه السلام است که فرمودند: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۵۳)؛ عدالت کارها را در جای خودش می‌نهد. یکی از اقسام عدالت «عدالت اجتماعی» است که در اینجا محور بحث است. «عدالت اجتماعی» به‌مثابه ارزشمندترین و خواستنی‌ترین مقوله اجتماعی، تمام وجوه فردی، خانوادگی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی انسان‌ها را شامل می‌شود (موس، ۲۰۰۹، ص ۶۰).

این گزاره کوشیده است با تقویت قانون و اخلاق، در جهت حفاظت و ترمیم خسارات ناشی از بی‌عدالتی در سطوح مختلف کوشا باشد (همان).

عدالت اجتماعی با برجسته ساختن نقش اراده و خواست در پیماد افعال انسانی، سعی نموده است چتر حمایتی خویش را بر افعال اکراهی انسان‌ها بگشاید و ایشان را در تصمیم‌گیری آزاد بگذارد و هر نوع ظلم به جنس زن را محکوم می‌کند (نیومن، ۲۰۰۱، ص ۳۲).

طرفداران سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف، از اصل «عدالت»، به‌ویژه «عدالت اجتماعی» برای اثبات مجاز بودن این سقط توسط مادر استفاده کرده، معتقدند: در تجاوز به عنف با زنی روبه‌رو هستیم که قربانی تجاوز شده و در اثر همین تجاوز، مبتلا به جنینی ناخواسته گردیده است. اینک عدالت اجتماعی به او این اجازه را می‌دهد که خود را از این جنین که موجب هتک حرمت او شده و مایه ننگ او گردیده است، پاک کند (اسلامی، ۱۳۸۰).

استنباط طرفداران سقط جنین جنینی به آنها این اجازه را می‌دهد که مادر را در انتخابش آزاد بگذارند و او را در انجام این کار نکوهش نکنند؛ زیرا اقتضای عدالت آن است که افراد را نسبت به کارهای ارادی و اختیاری‌شان مسئول بدانیم، نه کارهای اکراهی و اجباری (گوری و برینکس، ۲۰۰۸، ص ۷۹). در اینجا نیز زن ناخواسته و به‌ناچار باردار شده است. بنابراین، به مقتضای «عدالت اجتماعی» شایسته است مادر را محکوم به پذیرش نتایج عمل دیگری {مرد متجاوز} نکنیم (مپ، ۲۰۰۸، ص ۳۶).

برخی نیز بارداری ناشی از تجاوز به عنف را بی‌عدالتی بزرگی در حق زن دانسته، معتقدند: زن به‌عنوان قربانی این رابطهٔ اکراهی، هرگز نباید مجبور به حمل چنین جنینی شود؛ زیرا این کار^{۲۰} نه ماه تمام، خشونت و تجاوز رخ داده بر ضد زن را برایش تداعی می‌کند و موجب غم، اندوه و مشکلات روانی برای او خواهد شد. علاوه بر آن، ارزش سلامت روان زن بیش از ارزش جنین است و جنین یک مهاجم و متجاوز به حریم آن زن بوده و تنها راه برای جبران این تجاوز، سقط آن است. بنابراین، سقط جنین در این حالت، اخلاقاً مجاز است (شروین، ۱۹۹۱، ص ۳۲۷-۳۴۲).

اما آیا براساس اصل «عدالت» مادر اجازهٔ چنین کاری دارد؟

به نظر می‌رسد قائلان به جواز سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف توسط مادر، براساس اصل «عدالت»، دچار یک لغزش شده‌اند و آن اینکه مفهوم «عدالت» را تنها از بُعد مادر لحاظ کرده‌اند، درحالی‌که در اجرای عدالت اجتماعی باید تمام جوانب و افرادی را که مرتبطند ملاحظه نمود. یکی از افرادی که در این ماجرا به‌طور کامل نادیده گرفته شده، جنین است.

اگر در بارداری ناشی از تجاوز به عنف حکم به جواز سقط جنین کنیم، در صورتی عدالت اجرا می‌شود که موجود زنده‌ای که قابلیت انسان شدن را دارد، در بین نباشد؛ یعنی عدالت حکم می‌کند در مقابل عمل اکراهی و تجاوز کارانه مرد، زن نیز که قربانی این جنایت محسوب می‌شود، اقدامی کند و خود را از این ماجرا و پیامدهای آن حفظ کند. اما «اجرای عدالت» یعنی اینکه هر کس باید مسئول افعال خویش باشد؛ به این صورت که در این ماجرا، مجرم و کسی که از روی اختیار فعل قبیحی انجام داده مرد است. پس باید براساس عدالت با او برخورد شود و متناسب با جرم و جنایتی که انجام داده است (عمیدزنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۸۴)، از او درباره احقاق حق زن بازخواست شود. اما جنینی که در رحم مادر جای گرفته، هیچ‌گونه اختیاری از خود نداشته است. پس از عدالت به‌دور است که انسان ضعیفی را به‌خاطر جنایت دیگری، محاکمه کنیم و به زندگی او پایان دهیم.

مؤید این مطلب، دعای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در شب نیمه شعبان است که فرمودند: «... وَاجْعَلْ ثَارَتَا عَلَی مَنْ ظَلَمَنَا...» (نووی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۲۹)؛ خدایا، انتقام ما را نسبت به کسانی قرار بده که به ما ظلم کرده‌اند. این در حالی است که در بحث مذکور، جنین هیچ‌گونه ظلمی مرتکب نشده است.

عملکرد طرفداران سقط جنین را در این ماجرا می‌توان به‌مثابه عملکردی دانست که در شعر معروف آمده است:

گنه کرد در بلخ آهنگری به شوستر زدند گردن مسگری

(تهرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۶ ص ۱۱۵).

در این باره سؤالی که به ذهن می‌آید آن است که بر چه اساسی مادر می‌تواند به حیات جنینی که قابلیت تبدیل شدن به انسانی کامل را دارد، خاتمه دهد؟ آیا مادر شأنیت چنین کاری را دارد؟ پاسخ به این سؤال، منفی است؛ زیرا تنها خداوند است که صاحب اختیار جان انسان‌هاست و او قادر بر گرفتن جان یک انسان و یا ادامه حیات اوست.

یکی از لوازم اجرای عدالت توجه به استحقاق مجرم نسبت به مجازاتی است که برایش در نظر گرفته شده است (عمیدزنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۸۴). اما جنینی که هیچ اراده و اختیاری و هیچ نقشی در این کار نداشته، به چه دلیلی باید مستحق کشته شدن باشد؟

طرفداران سقط جنین براساس اصل «عدالت»، به جای حل مسئله، صورت مسئله را پاک کرده‌اند. با اجرای اصل «عدالت» در این موضوع، شاهد دو قربانی هستیم: مادر و جنین. پس برای اجرای عدالت، باید به صورتی اقدام نمود که حق هر دوی آنها استیفا شود. عدالت حکم می‌کند با زنی که براساس تجاوز به عنف باردار شده، به مثابه یک جنایتکار و فاحشه برخورد نشود و نگاه سنگین جامعه به عنوان یک فاحشه از روی او برداشته شود و تمهیداتی صورت گیرد که این زن در کمال آرامش و به دور از تنش، ادامه بارداری را تحمل کند و سپس نوزاد متولد شده را که خود نیز قربانی این ماجراست، به نهادهایی نظیر «بهبه‌یستی» بسپرد، تا در آنجا به حیات خود ادامه دهد.

یکی از نکاتی که می‌تواند در حل این مشکل کمک کند، ارجاع دادن مادر خواهان سقط جنین براساس عدالت اجتماعی، به قاعده «زین» است (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۲۷۷) به این صورت که از آن مادر سؤال شود که شما، خود را جای جنین بگذار! آیا در این صورت به مادرت حق چنین کاری را می‌دادی و حاضر بودی به خاطر جنایت یک نفر دیگر، شما محکوم به محرومیت از زندگی شوی؟ قطعاً در این صورت مادر به صراحت حکم به سقط جنین نخواهد کرد.

بنابراین تمسک به اصل «عدالت اجتماعی» در سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف نمی‌تواند راهگشا باشد، بلکه تمسک به این اصل - درواقع - عین ظلم است؛ زیرا اگرچه در این اصل هیچ‌گونه خدشه‌ای راه ندارد، اما طرفداران سقط جنین، محکوم علیه در اجرای عدالت را به اشتباه جنین تشخیص داده‌اند و به جای اجرای عدالت درباره خاکی و جنایتکار، می‌خواهند این عدالت را درباره شخصی اجرا کنند که هیچ نقشی در این تجاوز نداشته، بلکه خودش نیز قربانی هوسبازی مردی بوده است.

نتیجه گیری

هیچ‌یک از ادله اخلاقی دانشمندان غربی در مقام توجیه جواز سقط جنین، یارای مقابله با ادله مخالف اسقاط جنین را که در پژوهشی مستقل به آن پرداخته شده، ندارد و نمی‌تواند مجوزی بر اقدام مادر به سقط جنین در بارداری حاصل از تجاوز به عنف باشد، بلکه براساس مبانی اخلاق اسلامی، باید خانواده، جامعه و نیز قانونگذار را اخلاقاً متعهد به شرایطی کرد که مادر بتواند دوران بارداری را در آرامش سپری کند و از هرگونه تنش به دور باشد. مادر نیز اخلاقاً متعهد است برای حفظ جنین، ایثار نموده، در مقابل نامالیمات جامعه، صبور باشد.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
- احمدی نژاد، مریم، ۱۳۹۳، «تحلیلی بر حقّ مادران بر سقط جنین به عنوان ناقض حقّ فرد بر شناسایی شخصیت حقوقی در حقوق بین الملل با رهیافتی اسلامی»، *مطالعات حقوق بشر اسلامی*، سال سوم، ش ۶ ص ۹-۳۳.
- اسلامی، سیدحسن، ۱۳۸۰، «رهیافت‌های اخلاقی به سقط جنین»، *باروری و ناباروری*، دوره ۶ ش ۴، ص ۳۳۱-۳۴۲.
- تهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *معرفه‌المعاد*، تحقیق عبدالرحیم مبارک، بیروت، دارالمحجة البيضاء.
- جاهد، محسن و سحر کاوندی، ۱۳۹۳، «استدلال‌های شیب لغزنده: مطالعه موردی دیدگاه‌های هاف لافولیت»، *اخلاق زیستی*، سال چهارم، ش ۱۳، ص ۲۹-۵۳.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۰، *تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو بر یکدیگر*، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.
- جهامی، جبار، ۱۴۲۵ق، *موسوعة مصطلحات ابن سینا*، بیروت، مکتب لبنان ناشرون.
- دلشادتهرانی، مصطفی، ۱۳۸۳، *سیره نبوی؛ منطق عملی*، چ دوم، تهران، دریا.
- ربانی اصفهانی، حوریه، ۱۳۹۷، «حق زن در حفظ جنین یا سقط آن در بارداری ناشی از تجاوز به عنف»، *حقوق پزشکی*، سال دوازدهم، ش ۴۵، ص ۱۵۳-۱۷۰.
- شهریاری، حمید، ۱۳۸۵، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیدر مک‌ایتنایر*، تهران، سمت.
- شیروانی، علی، ۱۳۷۹، *اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن*، قم، دارالفکر.
- صدوق، محمدین علی، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- عمیدزنجانی، عباسعلی، ۱۴۲۱ق، *فقه سیاسی*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی و دیگران، چ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد، ۱۴۰۷ق، *الاصول من الکافی*، تحقیق محمد کاظم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
- مدرسی، سیدمحمدرضا، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق*، چ سوم، تهران، سروش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۹۲، *استفتانات امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نصیری، منصور، ۱۳۸۹، «نظریه برین سودگرایی در اخلاق و تطبیق آن با نظریه سودگرایی رایج»، *پژوهش‌نامه اخلاق*، سال سوم، ش ۹، ص ۹-۳۶.
- نووی، یحیی بن شرف، ۱۴۲۸ق، *ریاض الصالحین من کلام سید المرسلین*، تصحیح انور باز، چ هفتم، مصر، دارالوفاء.
- وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ۱۴۲۷ق، *الموسوعة الفقهية*، کویت، اوقاف الكويت.
- یثربی، سیدعلی محمد، ۱۳۸۸، *قواعد فقه استدلالی (۲) عناوین جزایی*، تهران، صفی.
- Beckwith, Francis, 2007, *Defending life; a moral and legal case againts abortion choicee*, Cambridge University Press.
- Boonin, David, 2006, "A Degens of Abortion", *The University of Chicago Press*, V. 116, N. 4, p. 781-785.
- Davis, Nancy, 1984, "Abortion and Self-Defens", *Princeton University Press*, V. 13, N. 3, p. 175-207.

- Gauri, Varun and Daneil M. Brinks, 2008, *Courting Social Justice*, Cambrige University Press.
- Harlan, B. Miller and H. Williams William, 1982, *The Limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Press.
- Jarvis Thomson, Judith, 1971, "A dafense of abortion", *Blackwell*, V. 1, N. 1, p. 46-66.
- Levin, Michal, 1987, *Feminism and Freedom*, New runswick, Trasaction.
- Lyons, David, 1965, *Forms and limits of utilitarianism*, Oxford at the clarendon press.
- Mapp, Susan C, 2008, *Human Rights and Social Justice in a Global Perspective*, Oxford University Press.
- Moss, Jeremy, 2009, *Climate Change and Social Justice*, Melbourn University Press.
- Newman, Otto, 2001, *The Promise of the Third Way: Globalization and Social Justice*, USA, San Diego University.
- Rita, Joseph, 2009, *Human Rights and the Unbora child*, Netherlands, Martinus Nigboft Publishers.
- Robert A, Sedler, 2006, "The Supreme court will not overrule roe v. wade", *Hofstra Law Review, Hofstra University*, V. 34, p. 1207-1213.
- Shervin, Susan, 1991, *Abortion through A Fminist Ethical Lens*, Dalhousie University.
- Singer, Peter, 1993, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, second edition.
- Sumner, L, 1981, *Abortion and moral theory*, Princeton University Press.

تأثیر مداومت در عبادت بر پالایش رذایل اخلاقی

حسین جماعتی / سطح چهار حوزه علمی قم

hosainjamaati@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-5036-8773<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۹

چکیده

هدف اصلی آفرینش انسان، عبودیت و بندگی صحیح خدای تعالی است که نتیجه آن، رحمت واسعه خداوند است. به همین سبب، در شیوه تربیت عبادی اسلام، مداومت و استمرار عبادات چنان اهمیت دارد که در فقه، برای ترک بعضی عبادات، قضای آن و گاهی نیز کفاره واجب می‌شود. بدین‌روی محافظت و استمرار برخی از اعمال عبادی، مانند نمازهای روزانه، واجب و بعضی دیگر، مانند اذکار و ادعیه، مستحب است. نوشتار حاضر به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مداومت در عبادت و تأثیر آن در پالایش رذایل اخلاقی پرداخته و به این نتیجه دست یافته که با توجه به تقابل میان فضایل و رذایل اخلاقی، نقش عبادت و مداومت بر آن، در پالایش انسان از رذایل، غیرقابل انکار است و ترک مداومت بر عباداتی مثل نماز، انحراف از مسیر بندگی و قرین با ارتکاب برخی از رذایل و گناهان است. بر اثر مداومت و تکرار اعمال عبادی، فضایل موجود در عبادت به تدریج در وجود آدمی رسوخ می‌کند و به ملکه حسنه تبدیل می‌گردد و رذایل متضاد با هریک از آنها از ساحت نفس برچیده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عبادت، مداومت بر عبادت، نماز، رذایل اخلاقی، فضایل اخلاقی.

مقدمه

هدف اصلی آفرینش انسان، عبودیت و بندگی صحیح خدای تعالی است (ذاریات: ۵۶). دین اسلام بهترین راه عبادت و بندگی را که مبتنی بر شناخت حقیقت انسان و نیازهای اوست، ارائه می‌کند. نکته قابل توجه در شیوه تربیت عبادی اسلام، مداومت و استمرار بر اعمال صالح و واجبات دینی است. این شیوه چنان اهمیت دارد که در فقه، برای ترک بعضی از عبادات، قضای آن و گاهی نیز کفاره واجب می‌شود. از این رو یکی از مصادیق اعمال صالح، عبادات به معنای خاص است که شارع مقدس اهتمام ویژه‌ای بر رعایت احکام و آداب آنها دارد.

در این زمینه، نوشتار حاضر با روش «توصیفی - تحلیلی» تلاش می‌کند به این پرسش پاسخ دهد که مداومت در عبادت چه تأثیری بر پالایش رذایل اخلاقی دارد؟ هدف از تحقیق، تبیین این مطلب است که در اثر انجام عبادات و استمرار بر آنها (مانند نماز، اذکار و ادعیه) برای انسان ملکات حسنه ایجاد می‌گردد و در نتیجه تأثیر زیادی بر تهذیب نفس و کسب فضایل و دوری از رذایل و گناهان دارد. همچنین تا حدی موجب روشن شدن روابط درهم‌تنیده اخلاق و فقه در عبادات می‌شود.

درباره پیشینه تحقیق باید گفت: در منابع حدیثی، روایات زیادی از ائمه اطهار علیهم‌السلام درباره مداومت بر عمل و عبادت به‌مثابه یک اصل فقهی - اخلاقی با تعبیری مانند «استواء العمل و المداومة علیه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۹۳) یا «استحباب المداومة على صلاة الليل والوتر» (همان، ج ۴، ص ۹۰) نقل شده، به‌گونه‌ای که عمل اندک مداوم، بهتر از عمل بسیار ملال‌آور است.

همچنین در منابع اخلاقی (کاشی، ۱۳۸۵، ص ۸۳۵؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۶) و فلسفی بر این شیوه تربیتی به‌عنوان مهم‌ترین اصول خودسازی و سلوک الی‌الله و کمال نفس تأکید شده است. برای نمونه، شیخ/شراق می‌گوید: «از جمله راه‌های کمال نفس، مداومت در عبادت است؛ همراه قرائت قرآن و مواظبت بر نماز شب، در آن لحظات که مردم در خوابند، و روزه...» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۳).

نجم‌رازی مداومت بر ذکر و یاد خدا را یکی از عوامل مهم تصفیه دل از کدورت حواس ظاهر و آفت وسوسه‌های شیطان بیان می‌کند (نجم‌رازی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۳).

در دوام و استمرار، منافع بلندمرتبه و بارزتری است که عبارت است از: رام شدن نفس، خو گرفتن بر عبادت، پایداری در عبادت، حفظ عبادت از نادرستی و امیدواری به قبول عبادت، اگرچه در ابتدا اهلیت قبولی عبادت را نداشته باشد (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۲۴۷).

با اندکی تسامح می‌توان گفت: مداومت بر عمل صالح و تکرار آن، مشابه مهارت‌های یادگیری است؛ چنان‌که روان‌شناسان «مکتب رفتارگرایی» در زمینه یادگیری، بر تکرار و تمرین عمل در حصول یادگیری تأکید دارند (هرگنهان، ۱۳۸۹، ص ۸۷ و ۲۷۵-۲۷۶). بنابراین، نقش تداعی‌ها و تمرین عملی به‌منزله یک عامل اساسی جای انکار ندارد.

با این وجود، آثاری قابل توجه و مستقل از سوی پژوهشگران اسلامی درباره تأثیر مداومت عبادت بر پالایش رذایل اخلاقی به چشم نمی خورد، به ویژه که در مقاله حاضر، تعامل و همگرایی میان اخلاق و فقه درباره مداومت عبادت مدنظر قرار گرفته که نوعی رابطه عقلی بین این دو حاکم است؛ به این بیان که عمل به تکالیف شرعی زمینه دستیابی به مراحل برتر اخلاقی را فراهم می کند. به دیگر سخن، این دو در تناظر با یکدیگر قرار دارند و هر جا احکامی مطرح شده در درون آن، اثری اخلاقی نهفته است.

مفهوم شناسی

الف. عبادت

واژه «عبادت» در لغت، به معنای اطاعت و پیروی خاضعانه و با تذلل است و به همین دلیل، فقط خدا مستحق آن است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۳۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۲). «عبادت» به این معنا، حالتی در وجود انسان است که خود را نیازمند و در اختیار حقیقتی می بیند که او را آفریده است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۱، ص ۱۹۵-۱۹۶).

حقیقت عبادت خدای تعالی این است که بنده، خود را در مقام ذلت و عبودیت واداشته، از هر چیز دیگری ببرد و رو به سوی مقام و یاد پروردگار خود آورد و او را ذکر گوید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۸۸).

اصطلاح «عبادت» در دانش فقه، دو معنا دارد:

الف) معنای خاص؛ یعنی عملی که مقوم به قصد قربت است (کاشف الغطاء، بی تا، ص ۱۷۱؛ اصفهانی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۶۷؛ مامقانی، ۱۳۱۶، ج ۱، ص ۸).

ب) معنای عام؛ یعنی همه اعمالی که در جهت انجام وظیفه و فرمانبرداری معبود حقیقی انجام گیرد و قصد قربت در تحقق آن شرط نیست (مامقانی، ۱۳۱۶، ج ۱، ص ۸؛ علوی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۷۵) که از آن می توان به «وقوع الفعل بداعی العبودية» تعبیر نمود (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۴۵)؛ یعنی هر عملی که به انگیزه عبودیت و بندگی خدای تعالی باشد، هر چند «ترتب ثواب» مشروط به قصد قربت است. بنابراین، اعمالی مانند خوردن و خوابیدن که در راستای بندگی خداوند و به انگیزه الهی باشند (مانند قوت بخشیدن به جسم برای انجام واجبات الهی) عبادت محسوب می شوند و بدون قصد قربت این عبودیت تحقق پیدا نمی کند.

نکته مهم اینکه «قصد قربت» مراتب و درجاتی دارد که یکی از آن درجات^۵ انجام عبادت به انگیزه دستیابی به پاداش آن عمل (از قبیل بهشت و نعمت های بهشتی) است، و این هیچ خللی به اصل معنای عبودیت و بندگی خدای تعالی و خلوص نیت (که موجب ارزش عبادت می شود) نمی رساند؛ چنان که از قرآن و روایات استفاده می شود که این گونه عبادت و اطاعت مقبول درگاه الهی است و با همین ادبیات، مردم را به کار خیر و اطاعت از خدا تشویق می کنند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (صف: ۱۰-۱۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، آیا شما را بر تجارتی راه نمایم که شما را از عذابی دردناک می‌رهاند؟ به خدا و فرستاده او بگروید و در راه خدا با مال و جانتان جهاد کنید. این برایتان بهتر است اگر بدانید.

اگر انسان به همین مرتبه هم برسد که بهشت و جهنم را واقعاً باور کند و جدی بگیرد، کم مرتبه‌ای نیست؛ زیرا باور دارد که خدا هست و بهشتی با نعمت‌های فراوان و غیرقابل وصف دارد. البته او باید همتش را مرتبه‌ای قرار دهد که در عبادتش فقط خدا را مدنظر دارد و حتی اگر بهشت و جهنمی نیز در کار نباشد دست از اطاعت و عبادت خدا برندارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۵-۳۰۵).

ب. مداومت

واژه‌های «مداومت» و «دوام» در لغت، به معنای مواظبت کردن بر کاری، پیوسته بر کاری بودن، استمرار و بقای بر کاری در همه اوقات است (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۱۱؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۲۳؛ مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۸۳). در روایات، به این معنای «مداومت» اشاره شده، به این بیان که در انجام اعمال، عمل کم، ولی پیوسته و ادامه‌دار، بهتر از عمل پر حجم و سنگینی است که تداوم و استمرار نداشته باشد (این روایات ذکر خواهد شد).

ج. اخلاق فضیلت

«اخلاق»، جمع «خُلُق» و «خُلُق» به معنای سنجیه و سرشت است، اعم از سجایای نیکو و پسندیده؛ مانند راستگویی و پاکدامنی، یا سجایای زشت و ناپسند؛ مانند دروغگویی و آلودگی اخلاقی (صاحب‌بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۹۴؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۴۷۰؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۲۴).

با توجه به معنای لغوی این واژه، بسیاری از عالمان مسلمان (ابن‌مسکویه، بی‌تا، ص ۴۱؛ غزالی، بی‌تا، ج ۸، ص ۹۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۴؛ نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴-۳۵) «اخلاق» را وضعیت پایداری در نفس انسان دانسته‌اند که موجب می‌شود افعال اخلاقی به‌آسانی و راحتی از او صادر شود، بدون اینکه به تفکر و تأمل نیاز داشته باشد. اگر این حالت نفسانی به‌گونه‌ای باشد که کارهای زیبا و پسندیده از آن صادر شود، آن را «اخلاق فضیلت» نامند و اگر افعال زشت و ناپسند از آن صادر گردد، آن را «اخلاق ردیلت» گویند.

بر پایه این نگاه، اولاً، فضایل حقایقی غیر از افعال پسندیده و همان هیأت‌های نفسانی هستند که منشأ صدور آن افعال به‌شمار می‌روند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۸۲). ثانیاً، «فضیلت» به معنای ملکه نفسانی است که ویژگی شخصیتی شده باشد و این ویژگی باید به‌گونه‌ای در نفس رسوخ نماید که با متغیرهای ظاهری یا باطنی، تغییری در آنها ایجاد نشود و رفتاری متناسب با آن ظاهر گردد؛ مثلاً اگر به سبب مصایب دنیوی که در آنها انتظار

می‌رود صبر کند، جزع و فزع نماید، یا در ظاهر به سختی صبر پیشه کند، اما در باطن اضطراب داشته باشد، اخلاق محقق نمی‌شود.

بنابراین، زمانی انسان به نتایج اخلاق فاضله می‌رسد که فضایل به صورت ملکات پایدار درآمده باشند؛ به گونه‌ای که با هر واقعه‌ای در آنها تغییر حاصل نشود (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۳). به دیگر سخن، صفات اخلاقی تا زمانی که به صورت خوی و ملکه درنیامده باشد، یعنی به شکل طبیعت ثانوی انسان بدل نشده باشد «حال» است، نه فضیلت. «حال» زایل‌شدنی است، اما زوال ملکه و طبیعت ثانوی مشکل است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۲، ص ۵۶۵). فضایل «حکمت، شجاعت، عفت و عدالت» را به سبب آنکه در صدر فضایل اخلاقی قرار دارند و مبنای بسیاری از فضیلت‌های دیگر هستند «اجناس فضایل» نامند (غزالی، ۲۰۰۱، ص ۹۹؛ نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۴-۹۵؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱). «عبادت» فضیلتی اخلاقی است که ذیل جنس عدالت قرار می‌گیرد.

توضیح آنکه در فلسفه اخلاق، نظریه‌های هنجاری با توجه به ارائه معیار برای تعیین خوب و بد و تشخیص درست از نادرست، به دو دسته «غایت‌گرایانه» و «وظیفه‌گرایانه» تقسیم شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۲۴-۲۵). فضیلت‌گرایی در دسته غایت‌گرایانه قرار می‌گیرد. اخلاق فضیلت موضوع اخلاق را فاعل اخلاق دانسته، هدف آن را کمال نفسانی و اصلاح و رشد ویژگی‌های شخصیتی انسان و منشی فاعل (مانند نیت‌ها و انگیزه‌ها) معرفی می‌کند (خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۱۶).

در اخلاق فضیلت بر ملکات نفسانی تأکید می‌شود. ملکات نفسانی به اجناس، انواع و صنوف تقسیم می‌شود (ر.ک: نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۴-۱۰۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۳). فضیلت «عدالت» جنسی است که در ذیل آن انواعی از فضایل قرار می‌گیرند؛ از جمله فضیلت عبادت (ابن مسکویه، بی‌تا، ص ۳۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۸۶؛ نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۲). این فضیلت به نوبه خود به اصناف متعددی تقسیم می‌شود که یکی از این اصناف «نماز» است (ابن مسکویه، بی‌تا، ص ۱۳۴؛ نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۷).

خواجه نصیرالدین طوسی از حکیمان نقل می‌کند که عبادت خدای تعالی بر سه قسم است:

اول آنچه تعلق به ابدان دارد؛ مانند صلات و صیام... دوم آنچه تعلق به نفوس دارد؛ مانند اعتقادات صحیح؛ چون توحید و تمجید حق تعالی... سوم آنچه واجب شود در مشارکات خلق؛ مانند انصاف در معاملات... (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۵).

ولی حقیقت تمام عبادت‌های بدنی نشان دادن حالت قلبی، صورت بخشیدن توجه درونی، و اظهار حقایق متعالی از ماده در قالب جسمانیت است که این وضع در نماز، روزه، حج و عبادات دیگر با اجزا و شرایط آنها به خوبی روشن است و اگر این معنا نبود اصلاً عبادت بدنی تحقق نمی‌یافت (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۸).

نماز به‌عنوان عبادت برتر، عامل مؤثری است در نجات انسان از غوطه‌ور شدن در رذایل و آلودگی‌های اخلاقی و منشأ مهمی است برای تزکیه و خودسازی فرد و جامعه. نمازی که با آگاهی، عشق، خشوع و اخلاص به‌جای آورده شود، موجب طهارت روح و قرب الهی می‌گردد. قرآن درباره تأثیر نماز در انسان می‌فرماید: «به‌راستی که

انسان سخت آزمند [و بی تاب] خلق شده است. چون صدمه‌ای به او رسد، عجز و لابه کند و چون خیری به او رسد بخل ورزد، غیر از نمازگزاران؛ همان کسانی که بر نمازشان پایداری می‌کنند» (معارج: ۱۹-۲۳).

همچنان که انسان مرکب از ظاهر و باطن است، نماز نیز ترکیبی از ظاهر و باطن است. ظاهر آن، جسم را به حضور حضرت حق واداشته و باطن آن، نفس ناطقه و جان و حقیقت انسان را به محضر خدای متعال متوجه می‌سازد. نماز حقیقی انسان را از قوای حیوانی نجات می‌دهد و به مدارج عقلی ارتقا می‌دهد. از این رو نماز در زمره فضایل قرار دارد (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۴-۳۰۸)؛ و روح آن معرفت به خداوند است که به سبب برتری این معرفت بر دیگر معارف، فضیلتی فراتر از دیگر عبادت‌ها خواهد داشت (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۶۸۹).

ارزش عبادت

عبادت و بندگی در برابر پروردگار متعال مایه پرهیزگاری و تقرب به ذات اقدس الهی است؛ چنان که در قرآن کریم می‌خوانیم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱)؛ ای مردم! پروردگار خود را پرستش کنید؛ آن کس که شما و کسانی را که پیش از شما بودند آفرید، تا پرهیزگار شوید (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۵۳).

در جهان آفرینش، معیار ارزش گذاری مخلوقات کرنش و عبادت است و هرچه انسان از راه عبادت، کوچکی و وابستگی خویش را به خداوند نشان دهد از عزت و آزادی بیشتری برخوردار می‌گردد.

امام حسین علیه السلام فرمودند: «خداوند متعال بندگان را جز برای اینکه او را بشناسند نیافرید. وقتی آنان خدا را شناختند او را می‌پرستند و هرگاه او را بپرستند از پرستش دیگران بی‌نیاز خواهند بود» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹).

همچنین امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمودند: «عبادت فوز و رستگاری است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۰).

اگر نفس در عبادت خداوند به سر ببرد، ثواب همیشگی را برای خویش مطالبه می‌نماید و مشابه موجودات مجرد می‌شود که به عبادت دایم پروردگار مشغول‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۳).

برای نمونه، نماز، خشوع اعضا و جوارح و خضوع بدن است که همراه با ذکر زبانی و تمجید خداوند و دوری جستن از اغراض مادی، موجب عروج روح و قلب به سوی پروردگار می‌شود. این حالت آمادگی برای دریافت انوار الهی را فراهم می‌سازد. انسان مؤمن با نماز به معراج می‌رود؛ یعنی اگر دوری از غیر خداوند و توجه به او با شرایط بیان شده همراه شود، سبب می‌گردد تا نمازگزار حقایق را مشاهده کند و درک نماید که در غیر حالت نماز چنین ادراکی واقع نمی‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۳۶۸).

بنابراین، اهمیت و ارزش عبادت در این است که انسان را از تمام مخلوقات خدا بی‌نیاز کرده، او را در اوج آزادی و عزت، وابسته به ذات مقدس خدا نگه می‌دارد که عین رستگاری است.

مداومت در عبادت

مبادرت به عملی در بلندمدت و تکرار آن، موجب کسب ملکه در وجود انسان می‌گردد و این ملکات هستند که حقیقت انسان را شکل می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۴).

اعمال جوانحی و جوارحی - هر دو - در شکل دادن ملکات نقش دارند و صورت نفسانی انسان را ایجاد می کنند. تکرار آگاهانه عمل سبب تحکیم اثر عمل بر نفس و تشکیل ملکه می شود و روح ° مالک آن عقیده و عمل می گردد. اما اگر انجام عمل ° ادامه دار و ثابت نباشد سبب خستگی و پریشانی و گاه منجر به ناامیدی و ترک آن عمل برای همیشه می شود.

امیرمؤمنان (ع) در این باره می فرماید: «کار اندکی که بر آن مداومت کنی، امیدبخش تر از کار بسیاری است که از آن ملول گردی» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۲۵). انجام یک عمل به خاطر تحکیم و تثبیت مبادی زیرساز آن، به تدریج موجب جهت گیری دائمی این مبادی و شکل گیری ملکه نفسانی می شود.

هر عملی که در جهت تعالی معنوی انسان سودمند باشد، شایسته است که به طور مکرر و مداوم انجام گیرد تا با ملکه شدن آن رفتار اخلاقی در شخص به صورت ملکه در راه و رسم زندگی فردی و اجتماعی تبدیل شود. با دقت در برخی اعمال عبادی، همچون نماز و روزه، معلوم می شود که دربردارنده همین روش تربیتی هستند. /ارسطو می گوید:

همان طور که ما از طریق ساختن خانه ها بنا می شویم، توسط انجام اعمال عادلانه عادل می شویم، توسط اعمال پرهیزکارانه پرهیزکار می شویم و توسط اعمال شجاعانه شجاع می گردیم (ارسطو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۷).

دانشمندان مسلمان علم اخلاق نیز به روش عملی عنایت بسیار داشته اند و در درمان بیماری های اخلاقی در کنار شیوه نظری، به بُعد عملی - که منظور اهتمام و ممارست بر انجام افعال متناسب با فضایل اخلاقی و یا اشتغال به اعمال متضاد با یک رذیلت اخلاقی است - توصیه می کرده اند (نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۹۸-۹۷؛ غزالی، بی تا، ج ۳، ص ۳۴۴).

در این باره، نظر اسلام درباره عبادت این است که استمرار یابد و مداومت و ثبات داشته باشد، گرچه آن عمل عبادی کم و کوتاه باشد. اگر مسلمانی - مثلاً - ذکر، دعا، نماز و تعقیبات نماز را آغاز کرد، آنها را ادامه دهد و بر آنها ممارست نماید تا دلش صیقل خورده، روحش صفا یابد. امیرمؤمنان (ع) فرمودند: «مُدَاوَمَةُ الذِّكْرِ قُوَّةُ الْأَرْوَاحِ وَ مِفْتَاحُ الصَّلَاحِ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۴۸۷)؛ مداومت بر ذکر، غذای جان ها و کلید درستی است.

همچنین امام باقر (ع) فرمودند: «أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ وَ إِنَّ قُلَّ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۲)؛ محبوب ترین کارها نزد خداوند کاری است که استمرار داشته باشد، گرچه اندک باشد.

فقیهان نیز با استناد به این قبیل احادیث، استمرار و دوام و پایداری بر عمل صالح و خیر (مانند نمازهای نافله و حج مستحبی) را مستحب دانسته و به اصل اخلاقی ملکه و عادت راسخ نفسانی تصریح نموده اند که عادت بر کار نیکو، مملوح و پسندیده و ترک مداومت ° قبیح و مذموم است (رک: ابن حیون، بی تا، ج ۲، ص ۴۱-۴۲؛ مازندرانی خاجونی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۷۸-۲۷۹؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق، ص ۱۹۵؛ خوانساری، ۱۳۱۱، ص ۳۷۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۸۷، حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۲۳۰)؛ چنان که خداوند در قرآن مدح کرده است کسانی را که در انجام نماز مداومت دارند: «الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» (معارج: ۲۳).

نمازگزاران واقعی ارتباط مستمر با درگاه پروردگار متعال دارند و این ارتباط از طریق نماز تأمین می‌گردد؛ نمازی که انسان را از فحشا و منکر باز می‌دارد و روح و جان انسان را پرورش می‌دهد و او را همواره به یاد خدا وامی‌دارد و این توجه مستمر مانع غفلت و غرور و فرورفتن در دریای شهوات و اسارت در چنگال شیطان و هوای نفس می‌شود. روشن است که منظور از «مداومت بر نماز» این نیست که همیشه در حال نماز باشد، بلکه منظور این است در اوقات معین نماز را انجام دهد و همین دلالت بر فضیلت مداومت عبادت دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۲۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۷۰).

همچنین «مداومت بر نماز» از صفات همگامان و پیروان پیامبر خدا ﷺ است: «تَرَاهُمْ رُكْعًا سُبْحًا» (فتح: ۲۹). مراد از راکع و ساجد بودن یاران پیامبر، اقامه نماز است و «تراهم» استمرار و مداومت را می‌رساند. این تعبیر عبادت و بندگی خدا را که با دو رکن اصلی اش (رکوع و سجود) ترسیم شده، حالت دائمی و همیشگی آنها ذکر می‌کند؛ عبادتی که رمز تسلیم در برابر فرمان حق و نفی کبر و خودخواهی و غرور از وجود ایشان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۹۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۱۱۳).

در قرآن کریم درباره یاری مستمر خداوند از سوی مؤمنان می‌خوانیم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا أَنصَارَ اللَّهِ» (صف: ۱۴). این تعبیر بر دوام و استمرار یاری خداوند، با ایمان راستین و جهاد در راه او دلالت می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۴۲۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۶۰).

اصل «مداومت و محافظت بر عمل صالح و عبادت» یک اصل فقهی - اخلاقی در نصوص و آموزه‌های اسلامی است که منجر به تشکیل لایه‌ای زیرین در باطن انسان با نام «شاکله» می‌شود. ویژگی بارز شاکله عبارت است از: ۱. پایایی و استواری؛ ۲. احاطه آن بر فکر، احساس، نیت، اراده و عمل انسان؛ چنان‌که قرآن کریم عمل انسان را مبتنی بر چیزی می‌داند که آن را «شاکله» می‌خواند: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴)؛ بگو: هر کس بر اساس خلق و خوی خود عمل می‌کند. پروردگارتان کسانی را که راهشان نیکوتر است، بهتر می‌شناسد.

بنابراین، شایسته است که مؤمن در حد توان و فرصت و با برنامه‌ریزی و نظم، علاوه بر عبادت‌های واجب که باید مداومت و ثبات در آنها باشد، عبادت‌های مستحبی را به دلخواه برگزیند و بر آنها مداومت و ممارست داشته باشد.

ناگفته نماند در عین حالی که از مداومت و تکرار عمل نیک و عبادت ستایش شده، از کسانی که عمل و عبادتی را صرفاً از روی عادت انجام می‌دهند، اما تناقض‌های رفتاری و ضعف‌های اخلاقی دارند مدح نشده است. امام صادق (ع) فرمودند: «به رکوع و سجود طولانی فرد ننگرید که این چیزی است که بدان عادت کرده و از ترک آن وحشت می‌کند، بلکه به راستگویی و امانتداری‌اش بنگرید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۵). عادت در رفتار نیک باید از ملکه نفسانی نشئت بگیرد که زیرساخت آن ایمان و اعتقاد به خداوند است.

معیار مداومت در عبادت

معیار و سنجه مداومت در عبادت چیست؟ یعنی یک عمل عبادی تا چه مدت باید انجام شود تا بتوان بدان مداومت در عمل گفت؟ پیش از پاسخ، دو روایت از امام صادق علیه السلام به طور خاص در این باره نقل شده که هر دو از لحاظ سندی مقبول است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۸۲ و ۸۰) و در بعضی از کتاب‌های فقهی نیز به آن استناد شده است (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۵۲۰؛ حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۹۷؛ کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۳ق، ص ۱۹۵).

امام صادق علیه السلام در احادیثی فرمودند:

«إِذَا كَانَ الرَّجُلُ عَلَى عَمَلٍ فَلْيَدُمُ عَلَيْهِ سَنَةً ثُمَّ يَتَحَوَّلْ عَنْهُ إِنَّ شَاءَ إِلَى غَيْرِهِ وَ ذَلِكَ أَنْ لَيْلَةَ الْقَدَرِ يَكُونُ فِيهَا فَيُغَايِبُهُ ذَلِكَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ» (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۲)؛ هرگاه کسی عملی انجام می‌دهد، تا یک سال ادامه دهد، سپس اگر خواست به عمل دیگری منتقل شود؛ زیرا شب قدری که آنچه خدا (از خیرات و برکات) می‌خواهد، در یک سال هست.

«إِيَّاكَ أَنْ تُقَرِّضَ عَلَى نَفْسِكَ قَرِيضَةً فَتَفَارِقَهَا اثْنِي عَشَرَ هَيَلَالًا»؛ مبدا عملی را بر خود واجب گردانی و پیش از دوازده ماه از آن دست برداری (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۳)؛ یعنی بر عمل نیک و عبادت به مدت یکسال، بلکه بالاتر - هرچند به صورت انفصال - مداومت شود؛ زیرا لفظ «ایاک» بر طلب ترک و لفظ «تفارقها» بر ترک دلالت دارند و این یعنی «نفی در نفی» که بیانگر اثبات مفارقت و انفصال عمل در طول یک سال است (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۹۷).

در روایات مذکور بر استحباب استمرار عمل - دست‌کم - تا یک سال تأکید شده است؛ عبادات هم به مثابه یکی از اعمال نیک و خیر، چنین حکمی دارند؛ یعنی به حسب زمان و مدت، نباید کم و زیاد شود و افراط و تفریط کند و باید بر یک شیوه مداومت و محافظت داشته باشد و از لحاظ کمیت و کیفیت مساوی باشد (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۵۲۰). ولی ظاهراً به نظر می‌رسد حداقل مداومت بر یک عمل خیر و عبادت آن است که در مدت زمان خاصی که از نظر عرف بر آن «مداومت» صدق کند، انجام شود؛ چنان‌که در کتاب‌های فقهی که به این روایات استناد کرده‌اند که حکم به استحباب کلیت، مداومت و پایداری در عمل خیر و عبادت نموده‌اند و زمان خاصی برای آن ذکر نکرده‌اند و مدت ذکر شده در این روایات، به عنوان یک مصداق برای نظر عرفی است، نه اینکه مدت یک سال توقیفی باشد.

آثار اخلاقی مداومت در عبادت

همان‌گونه که گفته شد، فضایل اخلاقی حاصل ملکات، خصوصیات، یا خصلت‌های منش آدمی است و باید از راه تکرار عمل به آن دست یافت (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰). از این رو مداومت و استمرار بر عباداتی همچون نماز و روزه، حالت نفسانی راسخ و پایدار اطاعت، خضوع و فروتنی در آدمی پدید می‌آورد و نوعی هماهنگی میان نفس با عمل ایجاد می‌کند. آثار اخلاقی چنین عبادتی از لحاظ کسب فضایل و پالایش رذایل هر فرد نیز به قدر ظهور

این ملکه حسنه در اوست. احکام فقهی در عبادت‌هایی (مانند نماز و روزه) علاوه بر پوسته ظاهری، دارای باطن و اثر مستقیم بر نفس هستند که در اثر استمرار و تداوم، با گذر از آن پوسته، به مغز و باطن آن رسیده و ملکات قوی‌تری را در نفس و جان آدمی ایجاد می‌کنند و به تدریج، باعث تحریک قوای محرکه و صدور افعال می‌شوند.

به دیگر سخن، بین عمل و ملکه نفسانی تناسب ذاتی و سنخیت نوعی وجود دارد. درواقع، بین نفس و بدن رابطه متقابل و متعکس وجود دارد؛ چنان‌که حکیمان مسلمان گفته‌اند: «النفس و البدن یتعکسان ایجاباً و اعداداً»؛ یعنی بین نفس و بدن در اصلاح و تکمیل ملکات نفسانی رابطه متقابل ایجابی و اعدادی (زمینه‌سازانه) وجود دارد. تکرار عمل بدنی به‌طور اعدادی موجب حصول ملکه نفسانی می‌گردد و در عمل به هنجارهای دینی و وظایف شرعی اهتمام می‌ورزد (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۵-۳۲۶). بنابراین، بین عبادت و نفس انسان رابطه‌ای دوسویه وجود دارد، به این صورت که از یک‌سو، استمرار بر عبادت، در شکل‌گیری ملکات و حالات نفسانی مؤثر است، و از سوی دیگر، این حالات، خود سرچشمه اعمال متناسب با آن می‌شود. از این‌رو مداومت در عبادت، جزو فضایل اخلاقی است.

افزون بر آن، عبادت، به‌منزله یکی از مصادیق فضایل اخلاقی، خود دارای مجموعه‌ای از فضایل است که مداومت بر آنها در ضمن عبادت، پالایش از رذایل متضاد با آن را نتیجه می‌دهد. برای نمونه، نماز که تلفیقی از اعمال بدنی و روحی و دربردارنده مجموعه‌ای از فضایل است (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۴؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۶۸۹؛ نراقی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۱-۳۲۲) و مهم‌ترین فضایل آن عبارت است از: یاد خدا (طه: ۱۴)، خشوع و اخلاص (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۱۱؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲۵)، حضور قلب (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۹۹)، اقرار به ربوبیت، خضوع، اعتراف به گناهان در پیشگاه الهی (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۹-۱۰) و ایمنی از شیطان (لثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۶۶). این‌گونه فضایل دارای اثر بازدارندگی هستند و یا موجب درمان و پالایش رذیلت‌های اخلاقی می‌گردند (عنکبوت: ۴۵؛ آل‌عمران: ۵۱).

در اینجا، برای نمونه، شماری از اثرات بازدارندگی مداومت در عبادت بیان می‌شود:

۱. زدودن حرص، کم‌طاقتی و ممانعت از خیر

قرآن کریم درباره ذکر اوصاف افراد بی‌ایمان و در مقابل آنها، مؤمنان راستین می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً إِلَّا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» (معارج: ۱۹-۲۳)؛ به یقین، انسان حریص و کم‌طاقت آفریده شده است. هنگامی که بدی به او رسد بی‌تابی می‌کند، و هنگامی که خوبی به او رسد مانع دیگران می‌شود [و بخل می‌ورزد]، مگر نمازگزاران؛ آنها که نمازها را پیوسته به جا می‌آورند.

این آیات به اولین سبب و انگیزه‌ای که انسان را به رذیله اعراض از یاد خدا و به جمع اموال و ذخیره آن و سرانجام، دچار عذاب ابدی وامی‌دارد، اشاره می‌کند، و آن سبب عبارت است از: حالتی در انسان به نام «هلع» (شدت حرص) که حکمت الهی اقتضا کرد آدمی را با این صفت بیافریند تا به وسیله این صفت به آنچه مایه خیر و

سعادتش هست، هدایت شود. منتها این خود انسان است که این مایه سعادت خود را مایه بدبختی خود می‌سازد و به جای آنکه در راه سعادت خود صرف کند، در راه بدبختی خود صرف می‌نماید و مایه سعادت خویش را موجب هلاکت دائمی خود می‌سازد، مگر کسانی که ایمان آورده‌اند و عمل صالح می‌کنند که در جنات از عزت و احترام برخوردارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۲).

در آفرینش انسان، امور متضاد قرار داده شده و این رمز تکامل است و رشد انسان در انتخاب میان این تقابلهاست که به تربیت و تزکیه انسان می‌انجامد.

نجات از این اخلاقیات ناپسند و حالت‌های پست که به علت ضعف نفس است، در گرو عبادت و ایجاد رابطه با خداست که بهترین نمود آن نماز است. وقتی طبع مادی انسان به سوی حرص و بخل میل دارد، نماز و عبادت آن را مهار می‌کند؛ ولی آثار این رابطه با خدا و نماز، در گرو مداومت بر آنهاست.

۲. رهایی از دلبستگی به امور دنیوی، تعصب و تکبر

بر پایه حدیثی از امیرمؤمنان علیه السلام، عبادت و رابطه قلبی با خداوند عامل مؤثری در نجات از غرور، تکبر، تعصب و دلبستگی‌های دنیوی است:

«السُّجُودُ النَّفْسَانِ فَرَاغُ الْقَلْبِ مِنَ الْفَانِيَّاتِ وَالْإِقْبَالُ بِكُنْهٍ الْهَمَّةِ عَلَى الْبَاقِيَّاتِ وَخَلْعُ الْكِبَرِ وَالْحَمِيَّةِ وَقَطْعُ الْعَلَانِقِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَالتَّخَلُّی بِالْخَلَائِقِ النَّبَوِيَّةِ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۶۶)؛ سجود روحانی خالی کردن دل از امور فانی و روی آوردن با تمام وجود به آنچه ماندنی و جاویدان است و برکنندن لباس کبر و غرور و بریدن علایق و تعلقات دنیوی و آراسته شدن به خُلق و خوی‌های نبوی است.

انسان ابتدا باید آنچه را فانی و زودگذر است از دل بیرون کند تا تخلیه گردد، سپس آنچه را باقی و جاودانه است در دل جای دهد و دل را پر کند تا تخلیه از رذایل صورت پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص ۱۸۹).

در حقیقت، اثر عبادت دائمی پیروزی روح بر بدن در کشاکش جاذبه‌ها و اهداف روح و شهوات و امیال تن است که هریک می‌کوشد بر دیگری فائق آید و آن مغلوب و مطیع خود سازد. اما آنچه مهم است ایجاد قابلیت برای دریافت این توان است. راه ایجاد این قابلیت و دریافت این توان و فیض الهی ارتباط دائم است که باید از طرف بنده با خدای تعالی صورت پذیرد. هرچه این ارتباط عمیق‌تر و بادوام‌تر باشد قابلیت تحصیل چنین نیرویی قوی‌تر خواهد شد؛ چنان‌که امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: «خداوند بندگان را با نماز، زکات و تلاش در روزه‌داری، حفظ کرده است تا اعضا و جوارحشان آرام، دیدگانشان خاشع، جان و روانشان فروتن، و دل‌هایشان متواضع باشد» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۴).

همچنین لکنت دونوئی می‌نویسد:

ستیزه انسان علیه طبیعت و علیه دشمنان خارجی، نزاع برای زیست بود... سپس ستیزه مبدل به مجاهده با نفس شد... فردی که در این مبارزه پیروز می‌شود، مدلل می‌سازد که وی پیشرو نژاد آینده و جذ انسان کامل خواهد بود... (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۹۴).

بنابراین، در پرتو عبادت مداوم، اراده انسان در برابر خواهش‌های نفسانی و حیوانی، نیرومند و بر او غالب می‌شود و انسان مدیر لایق دایره وجود می‌گردد.

صدرالمآلهین درباب غرض از وجوب اطاعت و عبادت مذاقه کرده و آن را به منظور خروج آدمی از تشبه به حیوانات و زندگی حیوانی و قرار گرفتن در سلک فرشتگان و بلکه بالاتر از آنها، ضروری دانسته، می‌نویسد:

با توجه به اینکه اسمای حسنی الهی اقتضا دارد که تمام آثار آن در مظاهر کونی ظهور کند تا چیزی از الوهیت او معطل نماند، این اسما در نوع انسان، به عنوان اشرف مخلوقات، ظهور پیدا کرده است. از سوی دیگر طبیعت بیشتر مردم بنایش بر عدول از طریق حق و انحراف از سنت‌های عدالت گذاشته شده است. حال اگر مردم دچار رخوت و سستی شده، تن به اقتضائات طبیعت‌شان بدهند، در نیاطلبی و لذت‌های جسمانی فروخواهند رفت، به حدی که استعدادهای خود را از دست داده، از مرتبه انسانیت منسلخ و مسخ شده، شبیه حیوانات خواهند شد. ولی اگر براساس برنامه‌های شرعی و عقلی رفتار کنند و سیره نبوی را پیشه خود سازند تعالی یافته، درونشان به نور ملکوت نورانی می‌شود. عبادات و تکرار آن در زمان‌های مشخص، بدان سبب وضع شده است که آلودگی‌های ناشی از غفلت‌ها و لذت‌جویی‌های دنیوی را پاک کرده، درون انسان را به نور حضور در محضر حق، نورانی سازد و آدمی را از وحشت هواپرستی و کثرت جویی نجات داده، به مقام وحدت نایل سازد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶).

۳. نجات از غفلت

«غفلت»، در لغت از ماده «غفل» به این معانی آمده است: «غایب شدن چیزی از ذهن انسان و عدم یادآوری آن» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۴۹)؛ «عدم احساس و درک چیزی که حقیقت آن است که احساس و درک شود» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۵۴۸)؛ «وارهانیدن چیزی در اثر سهو و بی‌خبری» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۸۶).

همه این معانی به‌عنوان یک صفت انسانی، بیانگر بی‌توجهی و یا کم‌توجهی و بی‌عملی انسان نسبت به سرنوشت و سعادت دنیا و آخرت انسان است، به‌گونه‌ای که فرد غافل رفتار و اعمال خویش را بدون دقت و آینده‌نگری دنبال می‌کند و به حقایق دنیا و آخرت توجهی ندارد. غفلت به این معنا از زمره رذایل و ریشه هر ضلالت و باطلی است (رک: نراقی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۰۵).

غفلت مرتبط با حوزه عبادت (مانند نماز) رذیلتی اخلاقی است که مانع جلب خیر برای انسان می‌گردد؛ چنان‌که در قرآن کریم از چنین اشخاصی مذمت شده و همانند چهارپایان شمرده شده‌اند (اعراف: ۱۷۹). این رذیلت سبب می‌شود تا عباداتی مانند نماز و ذکر که فضایل اخلاقی‌اند (نراقی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۶۳-۳۶۴)، حقیقت مناجات بودن را از دست بدهند و حضور در پیشگاه الهی با بی‌توجهی انجام گیرد. چنین عباداتی فاقد روح و تأثیر معنوی است و تنها ظاهری از آن را محقق می‌سازد.

برای رفع این رذیلت، احکامی در فقه اسلامی تشریع شده است که نمازگزار و مناجات‌کننده باید با رعایت آنها به تقویت توجه خویش هنگام انجام اعمال عبادی بپردازد تا بدین وسیله، غفلت از خداوند را کاهش دهد و به تدریج در اثر تکرار و مداومت زوده گردد. در این صورت، حیات روحانی نفس به ذکر قلبی، منشأ شرح صدر و نورانیت آن مبدل خواهد شد؛ خصوصیتی که ثمره نهایی عبادات به‌شمار می‌رود.

در آغاز ذکر، مانند نماز (عنکبوت: ۴۵) تمام تلاش ذاکر متوجه انصراف زبان و قلب از امور زاید می‌گردد. اگر این مراقبت به صورت مداوم انجام گیرد انس و محبت نسبت به خداوند ایجاد می‌شود. کسی که چیزی را دوست داشته باشد، آن را بسیار یاد می‌کند و در ادامه، همین نیز منشأ فرونی محبت خواهد شد. ذکر مداوم، انس و محبت را به‌صورت طبع و ملکه درمی‌آورد و لازمه پیدایش چنین انسی، انقطاع از غیر خداوند خواهد بود (همان).

امام صادق علیه السلام فرمودند: «خداوند - تبارک و تعالی - چنین خواست که مسلمانان نام و یاد محمد صلی الله علیه و آله و دین او را از یاد نبرند. از این رو نماز را برایشان واجب کرد تا روزی پنج مرتبه به یاد او باشند و نامش را به زبان آورند و آنان با نماز و یاد خدا سر بندگی فرود آورند، تا مبادا از یاد خدا غافل شوند و فراموشش کنند و در نتیجه یاد و نامش محو شود» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۹).

بنابراین، فضیلت عبادت و ذکر سبب برطرف شدن رذیلت «غفلت از خداوند» می‌شود. چنین ویژگی ممتازی سبب شده است تا خداوند به نماز امر کند و همگان را به آن فراخواند. خداوند می‌دانست که تمام مردم نمی‌توانند به مدارج رفیع عقلی دست یابند و از این طریق به ذات او توجه نمایند. از این رو تدبیری عبادی برای آنان اندیشید و تکالیفی جسمانی برایشان تدارک دید تا با آن از پیروی هواهای طبیعی و نفسانی دست کشیده، حواس ظاهری خود را - که به سبب ارتباط با هویت انسانی، بزرگ‌ترین حواس محسوب می‌شوند - به معنویات سوق دهد و از مشابهت به حیوانات و چهارپایان پرهیزند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۵).

۴. اجتناب از طغیان و عصبان

با توجه به اینکه مداومت بر عبادت، خود از فضایی است که از راه تکرار عمل پدید می‌آید و هر عبادتی (مانند نماز) دارای فضایل دیگری هست، انسان را به فضایل اخلاقی و ترک رذایل و خودداری از تخلف رهنمون می‌شود. رذیلت‌های اخلاقی «طغیان» و «عصبان» از دو قوه غضب و شهوت سرچشمه می‌گیرند (نراقی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶). «طغیان» به معنای خلاف طاعت (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۲۴۲۹) و سرپیچی از امر و نهی مولوی شارع است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۷) و «طغیان» زیاده‌روی و تجاوز و سرکشی از حد در عصیان است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۳۵؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۲۴۱۲)؛ چنان‌که در آیه «أَلَّا تَطْغَوْا فِی الْمِیزَانِ» (الرحمن: ۸) به معنای خروج از اعتدال و عدالت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۹۷). طبیعی است که این‌گونه خروج، زمینه‌هایی دارد که گاهی احساس استغنا و بی‌نیازی است: «كَأَنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ أَلِیَّ سَعًی» (علق: ۷۶) و گاهی قدرت و تسلط: «أَذْهَبَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ» (طه: ۲۴).

ضد این دو رذیلت را «هیبت و خوف» از غضب الهی دانسته‌اند (نراقی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶). در عباداتی مانند نماز که به عظمت الهی توجه می‌شود و تعظیم او از اعمال قلبی قلمداد شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۷۰)، در صورت دوام و استمرار، می‌تواند عامل پیدایش ترس از خداوند و مانعی در مسیر انجام معاصی باشد و سبب بروز تقوا و مایه تقرب به خداوند گردد (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۶). به سخن دیگر، گرچه عبادت به نوبه خود، تقواست، اما چون تقوا ملکه‌ای نفسانی است که از راه تمرین و مداومت در اعمال صالح پدید می‌آید، از این رو مداومت بر عبادت، زمینه و سبب تقوا قرار گرفته، انسان با عبادت می‌تواند ملکه تقوا پیدا کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۷۱). بنابراین، تعظیم همراه با علم به جلال خداوند، هیبت و ترسی را از او در نفس نمازگزار و عبادت‌کننده پدید می‌آورد که در صورت مداومت آن، تبدیل به فضیلت شده، موجب پیراستگی انسان از معصیت خواهد شد.

نتیجه‌گیری

۱. هدف اصلی آفرینش انسان^۵ عبودیت و بندگی صحیح خدای تعالی است.
۲. در شیوه تربیت عبادی اسلام، مداومت و استمرار اعمال صالح و واجبات دینی چنان اهمیت دارد که در فقه، برای ترک بعضی از عبادات، قضای آن و گاهی نیز کفاره واجب می‌شود.
۳. حداقل مداومت بر یک عمل خیر و عبادت آن است که در مدت زمان خاصی که از نظر عرف بر آن صدق مداومت نماید، انجام شود.
۴. مداومت و استمرار بر عباداتی همچون نماز و روزه، حالت نفسانی راسخ و پایدار اطاعت، خضوع و فروتنی در آدمی پدید می‌آورد و نوعی هماهنگی میان نفس با عمل ایجاد می‌کند. آثار اخلاقی چنین عبادتی از لحاظ کسب فضایل و پالایش رذایل هر فرد نیز به قدر ظهور این ملکه حسنه در اوست.
۵. تداوم بخشیدن به عبادات تأثیری چشمگیر در درمان رذایل اخلاقی نیز دارد. زدودن حرص، کم‌طاقتی و ممانعت از خیر، رهایی از دلبستگی به امور دنیوی، تعصب و تکبر، نجات از غفلت، و اجتناب از طغیان و عصیان برخی از برکات مداومت بر عبادات در جهت پالایش نفس از رذایل اخلاقی به‌شمار می‌رود.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن حیون، نعمان بن محمد، بی‌تا، *تأویل الدعائم*، چ دوم، قاهره، دار المعارف.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- ____، ۱۴۰۵ق، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن فارس، احمد بن، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، بی‌تا، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، بی‌جا، مکتبه الثقافه الدینیّه.
- ارسطو، ۱۳۸۱، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اصفهانی، محمدتقی، ۱۴۲۷ق، *تبصرة الفقهاء*، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، چ دوم، قم، دار الکتاب الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۹، *ولایت در قرآن*، چ سوم، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- ____، ۱۳۸۸، *تسنیم*، چ هشتم، قم، اسراء.
- ____، ۱۳۸۹، *تسنیم*، چ ششم، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴ق، *الصحاح*، چ سوم، بیروت، دار العلم للملایین.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۳ق، *الفوائد الطوسیه*، قم، المطبعة العلمیه.
- ____، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، چ سوم، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۲ق، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- خزاعی، زهرا، ۱۳۸۹، *اخلاق فضیلت*، تهران، حکمت.
- خوانساری، رضی‌الدین، ۱۳۱۱، *تکمیل مشارق الشموس فی شرح الدروس*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- سبزواری، سید عبدالأعلی، ۱۴۱۳ق، *مذهب الاحکام فی بیان حلال و الحرام*، چ چهارم، قم، مؤسسه المنار.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهیه*، چ دوم، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- صاحب‌بن عباد، اسماعیل بن، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم‌الکتب.
- صافی گلپایگانی، علی، ۱۴۱۹ق، *المحجة فی تقریرات الحجة*، قم، مؤسسه السیده المعصومه.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- ____، ۱۳۸۱، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، قم، کتابفروشی داوری.

- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۱۳ق، *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامیة.
- عاملی، حسین بن عبدالصمد، ۱۴۱۹ق، *أربعون حدیثاً فی مکارم الأخلاق*، بیروت، دار الاضواء.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الافاق الجدیدة.
- علوی، سیدعادل بن علی، ۱۴۲۲ق، *القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، *مجموعة رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
- _____، ۲۰۰۱، *میزان العمل*، چ دوم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- _____، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار المعرفة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۲۵ق، *الشافی فی العقائد والأخلاق والأحكام*، تهران، دار نشر اللوح المحفوظ.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، چ دوم، قم، هجرت.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشف الغطاء، موسی، بی تا، *منیة الرغب فی شرح بلغة الطالب*، نجف اشرف، مؤسسه کاشف الغطاء.
- کاشف الغطاء، هادی بن عباس، ۱۴۲۳ق، *هدی المتقین إلى شریعة سید المرسلین*، نجف اشرف، مؤسسه کاشف الغطاء.
- کاشی، عبدالرزاق، ۱۳۸۵، *منازل السائرین*، چ سوم، قم، بیدار.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۷۶، *عیون الحکم والمواعظ*، قم، دارالحديث.
- مازندرانی، محمدصالح، ۱۳۸۲، *شرح الکافی*، تهران، المکتبه الاسلامیه.
- مازندرانی خاجوی، محمداسماعیل، ۱۴۱۱ق، *الرسائل الفقهیه*، قم، دار الکتب الاسلامی.
- مامقانی، محمدحسن، ۱۳۱۶، *غایة الأمال فی شرح کتاب المکاسب*، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، چ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *به سوی او*، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۷، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۵، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۵، *یادداشت های استاد مطهری*، چ چهارم، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۴۲۸ق، *انوار الأصول*، چ دوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۲، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد، ۱۳۶۵، *مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد*، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- نراقی، ملامحمدمهدی، بی تا، *جامع السعادات*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- هرگنهان، بی. آر، ۱۳۸۹، *مقدمه ای بر نظریه های یادگیری*، ترجمه علی اکبر سیف، چ پانزدهم، تهران، دوران.

نمایه الفبایی مقالات و پدید آورندگان سال سیزدهم (شماره های ۳۱-۳۲)

الف. نمایه مقالات

- آثار و مفاسد گرایش به دنیای مذموم و راهکارهای دوری از آن با تأکید بر دیدگاه آیت الله مصباح یزدی، محمد پیمان، سیدمحمد رضا موسوی نسب، ش ۳۲، ص ۳۹-۵۰.
- بازتعریف مفهوم غیبت با تحلیل تعاریف غیبت و اجزای ماهیت آن در منابع فقه و اخلاق، سیدمهدی حسینی، ش ۳۱، ص ۱۰۱-۱۱۷.
- بررسی ادله نظریه امر الاهی؛ با تأکید بر نفی قوانین نفس الامری و وجود احکام به ظاهر غیراخلاقی، محمد سربخشی، ش ۳۱، ص ۲۱-۳۶.
- بررسی ارزش های اخلاقی در محتوای کتاب های درسی «عربی» متوسطه اول براساس روش ویلیام رومی، امیراحمد عظیمی، محمد مزیدی، ش ۳۲، ص ۶۵-۷۸.
- بررسی دیدگاه انتقادی شهید مطهری از مبانی کانت پیرامون رابطه ایمان و عمل اخلاقی، مجید توکل، محمدحسین مدبر، ش ۳۱، ص ۷-۲۰.
- تأثیر مداومت در عبادت بر پالایش رذایل اخلاقی، حسین جماعتی، ش ۳۲، ص ۹۵-۱۱۰.
- تبیین انسجام درونی ارزش های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی در نظام اخلاقی اسلام، زهیر رضازاده، امیر خواص، ش ۳۱، ص ۳۷-۵۴.
- تبیین سازه «شجاعت» براساس منابع اسلامی، مصطفی خوشخرام رودمجنی، ش ۳۲، ص ۵۱-۶۴.
- رهاورد نفس بر اساس مناجات الشاکین، سیدعابدین بزرگی، ش ۳۱، ص ۸۳-۱۰۰.
- عوامل دستیابی به سلامتی قلب از منظر آیات و روایات، جعفر آخوندی محمدآبادی، سیدمحمد رضا موسوی نسب، ش ۳۱، ص ۵۵-۶۶.
- عوامل و موانع بینشی توکل در اخلاق اسلامی با تأکید بر دیدگاه آیت الله مصباح یزدی، قاسم عباسی فیروزجا، هادی حسینخانی نائینی، ش ۳۲، ص ۲۱-۳۸.
- قلمرو فقه و اخلاق، محمدجواد مهاجرانی، محمود فتحعلی، ش ۳۲، ص ۷-۲۰.

نقد ادله اخلاقی دانشمندان غربی در توجیه سقط جنین در بارداری ناشی از تجاوز به عنف، از منظر اخلاق اسلامی، حبیب‌الله شمس‌الدینی، ش ۳۲، ص ۷۹-۹۴.
واکاوی انتقادی ادله فمینیست‌های لیبرال موج دوم بر جواز سقط جنین، زینب کبیری، ش ۳۱، ص ۶۷-۸۲.

ب. نمایه پدیدآورندگان

امیراحمد عظیمی، محمد مزیدی، **بررسی ارزش‌های اخلاقی در محتوای کتاب‌های درسی «عربی» متوسطه اول براساس روش ویلیام رومی،** ش ۳۲، ص ۶۵-۷۸.
 جعفر آخوندی محمدآبادی، سیدمحمدرضا موسوی‌نسب، **عوامل دستیابی به سلامتی قلب از منظر آیات و روایات،** ش ۳۱، ص ۵۵-۶۶.
 حبیب‌الله شمس‌الدینی، **نقد ادله اخلاقی دانشمندان غربی در توجیه سقط جنین در بارداری ناشی از تجاوز به عنف، از منظر اخلاق اسلامی،** ش ۳۲، ص ۷۹-۹۴.
 حسین جماعتی، **تأثیر مداومت در عبادت بر پالایش رذایل اخلاقی،** ش ۳۲، ص ۹۵-۱۱۰.
 زهیر رضازاده، امیر خواص، **تبیین انسجام درونی ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی در نظام اخلاقی اسلام،** ش ۳۱، ص ۳۷-۵۴.
 زینب کبیری، **واکاوی انتقادی ادله فمینیست‌های لیبرال موج دوم بر جواز سقط جنین،** ش ۳۱، ص ۶۷-۸۲.
 سیدعابدین بزرگی، **رهاورد نفس بر اساس مناجات الشاکین،** ش ۳۱، ص ۸۳-۱۰۰.
 سیدمهدی حسینی، **بازتعریف مفهوم غیبت با تحلیل تعاریف غیبت و اجزای ماهیت آن در منابع فقه و اخلاق،** ش ۳۱، ص ۱۰۱-۱۱۷.
 قاسم عباسی فیروزجا، هادی حسین خانی نائینی، **عوامل و موانع بینشی توکل در اخلاق اسلامی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی،** ش ۳۲، ص ۲۱-۳۸.
 مجید توکل، محمدحسین مدبر، **بررسی دیدگاه انتقادی شهید مطهری از مبانی کانت پیرامون رابطه ایمان و عمل اخلاقی،** ش ۳۱، ص ۷-۲۰.
 محمد پیمان، سیدمحمدرضا موسوی‌نسب، **آثار و مفاسد گرایش به دنیای مذموم و راهکارهای دوری از آن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی،** ش ۳۲، ص ۳۹-۵۰.
 محمد سربخشی، **بررسی ادله نظریه امر الهی؛ با تأکید بر نفی قوانین نفس‌الامری و وجود احکام به ظاهر غیراخلاقی،** ش ۳۱، ص ۲۱-۳۶.
 محمدجواد مهاجرانی، محمود فتحعلی، **قلمرو فقه و اخلاق،** ش ۳۲، ص ۷-۲۰.
 مصطفی خوشخرام رودم‌عجی، **تبیین سازه «شجاعت» براساس منابع اسلامی،** ش ۳۲، ص ۵۱-۶۴.

The Effect of Persistence in Worship on the Purification of Moral Vices

Husain Jama'ati / Level 4, Qom Seminary

hosainjamaati@yahoo.com

Received: 2022/01/17 - Accepted: 2022/04/18

Abstract

The main purpose of human creation is the true worship of God, the result of which is God's vast mercy. For this reason, in the method of religious education in Islam, persistence in worship is so important that in jurisprudence, for abandoning some worship, qadha and sometimes expiation becomes obligatory. Therefore, it is recommended to be careful about acts of worship, such as daily prayers, and some others, such as adhkar and supplications. Using a descriptive-analytical method, this paper studies the persistence in worship and its effect in purifying moral vices. The results show that, considering the contrast between moral virtues and moral vices, the role of worship and persistence in purifying human beings from vices is undeniable, and abandoning persistence in acts of worship such as prayer is deviating from the path of servitude and is similar to committing some vices and sins. As a result of the continuity and repetition of acts of worship, the virtues in worship gradually penetrate into a man's existence and turn into a lasting goodness, and the opposite vices are removed from the soul.

Keywords: worship, persistence in worship, prayer, moral vices, moral virtues.

A Critique of the Moral Arguments of Western Scientists in Justifying Abortion in Pregnancy Caused by Rape, from the Perspective of Islamic Ethics

Habibollah Shams al-Dini / M.A in Ma'aref Teaching (Islamic Theoretical Foundations), Islamic Ma'aref University
hshams75523@gmail.com

Received: 2021/11/18 - **Accepted:** 2022/03/14

Abstract

The issue of "abortion in pregnancy resulting from rape" is one of the sensitive, challenging and controversial scientific issues that, despite its great importance, has been less considered in terms of examining the moral judgment and thus, has been treated as a marginal issue. The lack of an explicit moral ruling has caused women who have become pregnant in this way to hesitate between preserving the fetus and bearing the heavy pressure of the family and society on the one hand, and aborting the fetus on the other hand. This is where the moral view of this issue becomes important. Despite the opposition of some moral schools to the issue of abortion and bringing convincing evidence in their favor, some Western ethics scholars by bringing evidence such as the right to defend themselves, the right of a person to their own body, and the like, try to prove the moral legitimacy of this action on the part of women. The analysis of their data by Islamic ethics shows that their evidence is unable to prove the ethicality of aborting a fetus in a pregnancy resulting from rape, and this is the result of the extreme or abstract view of Western moral schools towards the mother and the fetus. But the ethical school of Islam, with a fair view of the fetus and the mother and providing a favorable proposal package, has also considered the state of the mother in the ruling that abortion is not permissible.

Keywords: criticism of moral arguments, Western scientists, abortion, rape, Islamic ethics.

An Investigation into the Moral Values in the Content of Arabic" Textbooks of the First Secondary School based on William Rumi's Method

✉ **Amir Ahmad 'Azimi** / Ph.D. student in Qur'an and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Khorramabad Branch azimimirahmad@gmail.com
Mohammad Mazyidi / Assistant Professor, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shiraz University
Received: 2021/12/23 - **Accepted:** 2022/04/18

Abstract

Considering the importance of moral values in human societies and their great role in human evolution and happiness, it is necessary to use them in the content of human sciences textbooks, including "Arabic" textbooks. Using a quantitative content analysis and William Rumi method, this paper seeks to investigate the moral values in the content of Arabic textbooks of the first secondary school in order to determine the coefficients of students' engagement with the content of these books. The results indicate that the coefficient of students' engagement with the seventh grade Arabic text based on the degree of having moral values is relatively acceptable ($ISI=0.62$), but in its exercises, it is very weak ($ISI = 0$). In the Arabic book of the eighth grade, the coefficient of students' engagement with the text is passive ($ISI=0.15$), but active and dynamic in its exercises ($ISI=1.80$). The coefficient of engagement with the Arabic text of the ninth grade is inactive ($ISI=0.2$), but in its exercises, it has been reported more than the standard limit ($ISI=3.66$). In total, the coefficient of students' involvement with the entire content of the ninth grade Arabic book is ($ISI=3.86$), which is more than the same coefficient in the content of the seventh grade Arabic book ($ISI=0.86$) and eighth grade ($ISI=1.96$).

Keywords: quantitative content analysis, ISI students' engagement coefficient, ethics, moral values, first secondary Arabic textbooks.

An Explanation of the Structure of "Courage" based on Islamic Sources

Mostafa Khoshkharam Roodma'jani / PhD student in psychology, IKI m.khoshkharam94@gmail.com

Received: 2021/07/29 - **Accepted:** 2021/12/20

Abstract

An investigation into the concept of "courage" in Islamic sources and determining the components and sub-components of this structure, is the purpose of this paper. Using a descriptive-analytical method and examining and analyzing verses and narrations this research is conducted. The components and sub-components of "courage" were also extracted and explained in a descriptive-analytical method based on the ranking of Narrative Books and using the "A" and "B" ratings. By tracing in religious sources, five words "courage", "al-najdah", "sedq al-bas", "al-juraa", and "quwa al-qalb" were extracted and analyzed. The findings of this research are significant in three levels: First: The elements and components of the "courage" structure, which are divided into two areas: 1. Mental realm: motivation to resist, be strong-hearted and full-hearted; 2. Practical (objective) realm: action and entry into adversity, defending, standing and resisting. Second: the definition of the construct "courage" which is: the mental ability that creates a motivation for resistance in a person, makes him act and defend himself in adversity, and also makes him patient and steadfast against the difficulties and bitterness of struggle. Third: Research findings in the field of signs (small components) of courage.

Keywords: courage, standing and resistance, defending, entering adversity, Islamic sources.

The Effects and Corruptions of Tendency towards the Condemned World and Ways to Avoid it with Emphasis on Ayatollah Misbah Yazdi's Point of View

Mohammad Payman / M.A. in Ethics Teacher Training, IKI

 **Seyyed Mohammad Reza Mousavinasab** / Assistant Professor, Ethics Department, IKI

smrmn1346@gmail.com

Received: 2020/11/07 - **Accepted:** 2021/01/10

Abstract

Along with factors such as ego and Satan, tendency towards the reprehensible world is considered one of the factors of human downfall. Therefore, one should know the reprehensible world and its effects and try to distance his/herself from it. Understanding the reprehensible world, its effects and corruptions, as well as ways to avoid it, with emphasis on Ayatollah Masbah Yazdi's point of view, is the problem of this article. Using a descriptive-analytical method, the findings show that, the tendency towards the reprehensible world can be the source of sins and deviations, deprivation of spirituality, disbelief, fear and hardship at the time of death. Therefore, in order to stay away from the reprehensible world in the field of vision, it is necessary to strengthen the learning and understanding of the truth of the world and refrain from giving it originality. Also, in the field of orientation, the tendency towards the world should be reduced by using spiritual patterns. In the field of behavior, sitting together with ascetic people, reciting the Qur'an, appealing to the Infallible and doing the opposite can curb the spirit of worldly orientation in man.

Keywords: reprehensible world, tendency towards the world, ways to avoid the reprehensible world.

The Insightful Factors and Obstacles of Trust in Islamic Ethics with Emphasis on Ayatollah Misbah Yazdi's Point of View

Ghasem Abbasi Firouzja / M.A. student in Moral Education, IKI

✉ **Hadi Hosseinkhani Na'eini** / Assistant Professor, Department of Ethics, IKI h.hosseinkhani@yahoo.com

Received: 2021/07/07 - **Accepted:** 2021/08/29

Abstract

In the view of Ayatollah Misbah Yazdi, the only way to achieve happiness, faith and its main pillar is "trust" in God Almighty. "Trust" means: a person leaves all matters to God with full faith and belief and consider Him as a sure refuge. In this case, God will also suffice him. Trust is an optional act that does not happen all of a sudden, but is associated with the type of vision, tendency and action. Acquiring and strengthening insight and correct knowledge is the first step in reaching trust; because by examining the factors and obstacles of trust in the dimension of vision, one can step on the path of trust with open eyes and correctly. But the question is, which factors of insight lead to the strengthening of trust? And what obstacles prevent its creation and strengthening? Using a descriptive-analytical method after investigating, summarizing, classifying and editing the data, this paper studies the insightful factors and obstacles of trust in Islamic ethics with emphasis on Ayatollah Misbah Yazdi's point of view. The results indicate that in order to put trust in God, one must believe in monotheism and beliefs and have a correct understanding of oneself and one's relationship with God. Also, knowing how God influences the world, as well as the effects and results of trust, has a great impact on acquiring this virtue.

Keywords: trust, factors and obstacles, vision, Islamic ethics, Ayatollah Misbah Yazdi.

Abstracts

The Realm of Jurisprudence and Ethics

✉ **Mohammad Javad Mohajerani** / M.A. student in Philosophy of Religion, IKI
mohajeranimohammadjavad644@gmail.com

Mahmoud Fath'ali / Associate Professor, Department of Theology, IKI

Received: 2021/11/05 - **Accepted:** 2022/01/20

Abstract

Accurate knowledge of the boundaries of each science is one of the important foundations of building a coherent and precise deductive system in the field of human sciences. The commonalities of jurisprudence and ethics in the area of subject and predicate and their closeness in sources and methods require further explanation of the limits of these two sciences. The problem is, how can we recognize jurisprudential propositions from moral propositions? Until this problem is solved and the territory of each of them is not clarified, jurisprudential and moral conclusions will not be able to determine a comprehensive system, and we should expect extreme and abstract approaches in these two areas. Using an explanatory-analytical and deskresearch method this research was done to determine the scope of jurisprudence and ethic The result is that the science of jurisprudence calls for observance of limits, and ethics calls for spiritual and spiritual perfections. Due to its special function, jurisprudence generally looks at qualitative materials and narrative sources, but the science of ethics, considering its evidential independence, issues moral rulings on as many levels as possible. The ultimate goal is one of the important points that makes the distinction between these two sciences clearer.

Keywords: jurisprudence, ethics, purpose, value, territory.

Table of Contents

The Realm of Jurisprudence and Ethics / Mohammad Javad Mohajerani / Mahmoud Fath'ali.....	7
The Insightful Factors and Obstacles of Trust in Islamic Ethics with Emphasis on Ayatollah Misbah Yazdi's Point of View / Ghasem Abbasi Firouzja / Hadi Husainkhani Na'eini	21
The Effects and Corruptions of Tendency towards the Condemned World and Ways to Avoid it with Emphasis on Ayatollah Misbah Yazdi's Point of View / Mohammad Payman / Seyyed Mohammad Reza Mousavinasab	39
An Explanation of the Structure of "Courage" based on Islamic Sources / Mostafa Khoshkharam Roodma'jani	51
An Investigation into the Moral Values in the Content of Arabic" Textbooks of the First Secondary School based on William Rumi's Method / Amir Ahmad 'Azimi / Mohammad Mazyidi	65
A Critique of the Moral Arguments of Western Scientists in Justifying Abortion in Pregnancy Caused by Rape, from the Perspective of Islamic Ethics / Habibollah Shams al-Dini	79
The Effect of Persistence in Worship on the Purification of Moral Vices / Husain Jama'ati	95

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Ākhlaqī

An Academic Semiannual on Ehtical Inquiry

Vol. 13, No. 2

Fall & Winter 2022-23

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

Manager: *Mahmud Fathali*

Editor in chief: *Hadi Hosseinkhani*

Executive Manager: *Amir Hosein Nikpour*

Editorial Board:

- ▣ **Dr. Hamid Parsania:** *Assistant Professor, Bagher AlAulum University*
- ▣ **Dr. Mohssen Javadi:** *Professor, Qom University*
- ▣ **Dr. Mohammad Saidi Mehr:** *Associate Professor Tarbiyat Mudarris University*
- ▣ **Dr. Ahmad Hossein Sharifi:** *Professor IKI*
- ▣ **Dr. Mahmud Fathali:** *Assistant Professor IKI*
- ▣ **Mojtaba Mesbah:** *Assistant Professor, IKI*
- ▣ **Dr. Ahmad Vaezi:** *Associate Professor, Bagher AlAulum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113480

Fax: +982532934483

<http://nashriyat.ir/sendarticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

